WERNER ELERT

DIE LEHRE DES LUTHERTUMS IM ABRISS

From the Library of
DR. HERMANN SASSE

WERNER ELERT

DIE LEHRE DES LUTHERTUMS IM ABRISS

LIBRARY

DIE LEHRE DES LUTHERTUMS IM ABRISS

VON

D. DR. WERNER ELERT
o. PROF. DER THEOLOGIE IN ERLANGEN

ZWEITE, VERBESSERTE
UND ERWEITERTE AUFLAGE

CONCORDIA THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY
SPRINGFIELD, ILLINOIS

93892

C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNCHEN MCMXXVI

Copyright 1924 by C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München

INHALT

Aus dem Vorwort zur 1. Auflage ... IX
Vorwort zur 2. Auflage ... IX
Conspectus ... XIII

Erster Teil. DER KAMPF MIT GOTT

I. Kapitel. Die Seele und ihre Verwicklungen

§ 1. Freiheitswille als Urausdruck der Lebendigkeit 3
§ 2. Hemmungen des Freiheitswillens ... 4
§ 3. Seelische Verwicklungen ... 4

II. Kapitel. Die Hoheit des Schicksals

§ 4. Innere Einheit des Schicksals ... 5
§ 5. Transsubjektivität des Schicksals ... 6
§ 6. Hoheit und Freiheit des Schicksals ... 7
§ 7. Die Lebendigkeit Gottes ... 7

III. Kapitel. Spannung und Kampf zwischen Gott und der Seele

§ 8. Das Abstandsgefühl von Gott ... 9
§ 9. Die Feindlichkeit Gottes ... 11
§ 10. Die Objektivität des Konfliktes ... 12
§ 11. Die Knechtschaft ... 14
§ 12. Das Rätsel der Schuld ... 14

IV. Kapitel. Die Möglichkeiten des Ausgangs

§ 13. Verleugnung der Lebendigkeit des Menschen . 16
§ 14. Verleugnung der Lebendigkeit Gottes ... 16

V. Kapitel. Offenbarung

§ 15. Das Verhältnis der Bibel zum Schicksalserlebnis 17
§ 16. Der Zorn Gottes ... 20
§ 17. Der Ursprung ... 23
§ 18. Das Gesetz und die Sünde ... 24
§ 19. Der Tod ... 27

Zweiter Teil. DIE VERSÖHNUNG

VI. Kapitel. Der Versöhner

§ 20. Der geschichtliche Ausgangspunkt ... 31
§ 21. Menschliche Lebendigkeit ... 33
§ 22. Göttliche Lebendigkeit ... 34
§ 23. Der Sohn Gottes ... 36

VII. Kapitel. Der Versöhnungsakt

§ 24. Das Opfer ... 39
§ 25. Die Stellvertretung ... 40
§ 26. Der Friede ... 41
§ 27. Die Befreiung ... 42

VIII. Kapitel. Der Geist

§ 28. Wort und Geist ... 43
§ 29. Transzendentalität und Transzendenz des Geistes 45
§ 30. Göttliche Persönlichkeit ... 46

IX. Kapitel. Die Begnadigung

§ 31. Der Glaube ... 47
§ 32. Die Gnade ... 49
§ 33. Die Rechtfertigung ... 52
§ 34. Die Erneuerung ... 53

X. Kapitel. Die Kirche

§ 35. Die Gemeine der Heiligen und das Reich des Satans ... 55
§ 36. Der Herr der Kirche ... 57
§ 37. Das Amt ... 61
§ 38. Die Differenzierung ... 63

Dritter Teil. DIE FREIHEIT

XI. Kapitel. Das neue Schicksalserlebnis

§ 39. Der trinitarische Gottesglaube ... 69
§ 40. Neutralisation der Schicksalsgewalten ... 71
§ 41. Der Optimismus ... 72
§ 42. Der Todesschlaf ... 74

XII. Kapitel. Die neue Lebendigkeit

§ 43. Freiheit und Hoheit in der Schöpfungsordnung 75
§ 44. Entfesselung der Leidenschaften ... 77
§ 45. Das Schicksal für andere ... 80
§ 46. Die Grenzen ... 81

XIII. Kapitel. Überindividuelle Lebendigkeit

§ 47. Blutsgemeinschaft 82
§ 48. Rechtsgemeinschaft 85
§ 49. Empfindungsgemeinschaft 87
§ 50. Erkenntnisgemeinschaft 88
§ 51. Betriebsgemeinschaft 88

XIV. Kapitel. Bleibende Spannungen

§ 52. Schöpfungsordnung und Gnadenordnung . . . 89
§ 53. Institutionelle Spannungen 92
§ 54. Seelische Spannungen 95

XV. Kapitel. Die Vollendung der Freiheit

§ 55. Die triumphierende Kirche 97
§ 56. Das Ende des Abstandsgefühl 99
§ 57. Die unendliche Freiheit 100

Anhang. ÜBER SINN UND METHODE

I. Dogmatik und Dogma 105
II. Tragische und eschatologische Ethik 120
III. Zur Kritik 136

AUS DEM VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE

Das deutsche Luthertum steht im Begriff, aus engherziger und verweichlichter Erbaulichkeit zu den weiteren Horizonten tapferer Kirchlichkeit zu gelangen. Nachdem es, durch das Vorherrschen provinzialer Gesichtspunkte verleitet, den Blick für seine eigene weltgeschichtliche Sendung verloren und sich von artfremden Interessen bis an die Grenze der Selbstvernichtung hatte „befruchten" lassen, sieht es sich fast über Nacht in den weltumspannenden Umkreis einer an keine territorialen Grenzen gebundenen Glaubensgenossenschaft einbezogen. Damit eröffnet sich unserer Kirche eine Aussicht, die ihr seit dem Aufkommen des landesherrlichen Kirchenregiments verbaut war, die Aussicht, das Werk der Reformatoren für die ganze Christenheit fruchtbar zu machen. Die Frage nach der Erreichbarkeit dieses Zieles ist nicht eine Frage nach unsern Fähigkeiten oder Hilfskräften, sondern die nach dem Gut, das wir der Welt zu bringen haben. Dies war und ist nichts anderes als das Evangelium. Unser Dienst am Evangelium ist aber dadurch noch nicht erfüllt, daß wir Bibeln verbreiten. Denn was darin steht, ist leider Gottes oft genug mißdeutet worden. Hier liegt der Grund für die kirchliche Lehrbildung. Sie dient der Abwehr und der Abgrenzung. Sie dient aber auch der Selbstbesinnung. . . . Dieser Aufgabe will auch der folgende Abriß zu dienen versuchen.

Erlangen, Mai 1924

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Daß der Abriß gerade da, wo man fühlte, hier werde über die eigene Sache verhandelt, gewisse Beklemmungen hervorrufen würde, war zu erwarten. Soweit die Kritik dem Verfasser zu Gesicht gekommen ist, sachlich war und eine sachliche Widerlegung erforderte, ist ihr im

dritten Stück des Anhangs geantwortet worden. Wo sie recht hatte, sind Berichtigungen erfolgt. Ganz umgearbeitet wurden die §§ 28, 29, 30, 31, 33, zum Teil die §§ 8b und c, 16, 18, 23a, in geringerem Umfange auch andre. Im XIII. Kapitel ist eine Umstellung der Paragraphen erfolgt. Einige Stücke haben neue Überschriften erhalten, die sich ohne Veränderung des Sachgehalts alle der traditionellen Ausdrucksweise nähern. Denn an der Anstößigkeit einzelner Wörter soll die beabsichtigte Wirkung nicht scheitern. Allen Kritikern konnte freilich auch in diesem Stück nicht nachgegeben werden, am wenigsten solchen im eigenen Lande, die selber mit dem deutschen Sprachgefühl auf Kriegsfuß stehen.

Die terminologischen Bedenken waren in der Kritik des Auslandes naturgemäß am stärksten. Besonders zu denken gab der Zuruf eines skandinavischen Theologen, mit dem wir uns im übrigen eng verbunden wissen: „Mehr ökumenisch — weniger germanisch!" Er zeigte blitzartig Grenzen, in denen man befangen ist, und über die man nicht von heute auf morgen hinauskommt. Wie wenig der Verfasser gesonnen ist, das Luthertum für eine nur deutsche Angelegenheit zu halten, wurde inzwischen mehrfach zum Ausdruck gebracht.[1] Aber die Pflege der großen kirchlichen Gemeinsamkeit, die keine nationalen Grenzen kennen soll, kann die Nationen und also auch den nationalen Charakter unserer Sprache nicht aufheben. Einst haben die Vorkämpfer unserer Art von Christentum alles daran gewagt, um ihren Volksgenossen das Evangelium in der Muttersprache zu bringen, nicht nur durch Bibelübersetzungen, sondern auch durch Katechismen, Predigten, Liturgien und evangelische Lieder. Sie haben mehr als einer der kleinen Nationen überhaupt erst die eigene Schriftsprache geschaffen. Wir können heute ihr Werk nicht mehr rückgängig machen. Und wir

[1] In einem Aufsatz über „Das Luthertum und die Nationen", Allgem. Ev.-luth. Kirchenzeitung 1925 Nr. 34—36, und im Vorwort zur englischen Ausgabe dieses Abrisses (An Outline of Christian Doctrine, Philadelphia, Pa 1925).

dürfen es auch nicht, weil die Zerstörung der Nationalcharaktere eine Nivellierung von Formen bedeutet, die vom Schöpfer selbst gewollt sind. Ökumenizität ist nicht Kosmopolitismus. Der Kosmopolit trägt seinen Namen, weil er sich überall im Kosmos zu Hause fühlt. Aber das politeuma, das die Christen über alle nationalen Grenzen hinweg verbindet, ist nicht im Kosmos, sondern woanders. Darum kann das Ökumenische des Luthertums immer nur in einem gemeinsamen objektiven Besitz bestehen, nicht in der vollkommenen Gleichartigkeit der subjektiven Ausdrucksformen. Allerdings dürfen wir voneinander erwarten, daß diese Formen niemand verletzen. Darum soll der Zuruf: „Mehr ökumenisch — weniger germanisch" doch eine verdiente Mahnung zur Selbstzucht sein.

Über den Sinn der diesmal beigefügten Zitate, die mit einer einzigen Ausnahme sämtlich Lutherworte sind, ist ebenfalls im dritten Stück des Anhanges das Nötige gesagt. Soweit möglich sind sie nach der Weimarer (WA), sonst nach der Erlanger Ausgabe (EA) zitiert. Dabei ist allerdings die philologisch genaue Orthographie der Weimarer Ausgabe mit der gegenwärtigen Schreibweise vertauscht, wobei nur — etwa in demselben Umfange, wie es die Erlanger Ausgabe tat — gewisse lautliche Archaismen gewahrt blieben.[2] Diese Zitate erheben zwar nicht den unsinnigen Anspruch, einen Gesamtüberblick über Luthers Theologie zu geben. Sollte aber die innere Übereinstimmung nicht nur einiger Sätze des Abrisses, sondern seiner Gesamthaltung mit der Grundstellung des Reformators zutage treten, so mußte der Ring der Luthersätze doch auch in sich geschlossen erscheinen. Deshalb war es unvermeidlich, daß auch solche Sätze aufgenommen wurden, die für sich genommen trivial wirken, weil ihr Inhalt als Luthers Meinung nur allzu bekannt

[2] Nur ein einziges Mal (S. 77[3]) ist ein Zitat aus WA nach EA korrigiert worden: statt des völlig unverständlichen adfectibus, WA 44, 493, 8, wurde nach EA op. ex. lat. 10, 167 affectus gesetzt.

und auch nicht für ihn allein charakteristisch ist (vgl. etwa die Zitate § 17^5 und § 18^{10}).

Der neu hinzugefügte methodologische Anhang enthält ferner zwei Stücke, deren erstes das Band zwischen Unmittelbarkeit und Kirchlichkeit der dogmatischen Arbeit aufzuzeigen sucht, während das zweite die Stellung der Eschatologie in der Anordnung des Ganzen begründen will. Sie sind an den Schluß, nicht an den Anfang gestellt, weil eine methodologische Einleitung erfahrungsgemäß in Gefahr steht, den Weg zur Sache selbst zu erschweren, statt ihn zu erleichtern. Sie verführt vor allem die gewerbsmäßigen Fassadenkletterer unter den Rezensenten, nur von außen um das Gebäude herumzuschleichen und bestenfalls durch eine Bodenluke in die Dachkammer einzusteigen, statt den Weg der ehrlichen Leute zu gehen. Um aber den ordentlichen Zugang zu erleichtern, ist jetzt der Conspectus neben das Inhaltsverzeichnis an den Anfang gestellt. Über seinen Sinn gibt seine Überschrift Auskunft.

Erlangen, März 1926 Der Verfasser

CONSPECTUS

locorum theologicorum antiquitus acceptorum
usibus traditionem amantium
accomodatus

PROLEGOMENA

de theologia § 38
de scriptura sacra §§ 15, 20, 28
de revelatione §§ 15—19, 23, 30
de symbolis ecclesiae § 38

DE DEO

de Deo generatim §§ 4—9, 16, 23
de s. trinitate § 39
de creatione §§ 17, 43
de diabolo §§ 18, 35, 53
de providentia §§ 6, 40, 41, 43

DE HOMINE

de homine generatim §§ 1—3
de statu integritatis § 43
de peccato originis § 18
de peccatis actualibus §§ 3, 8c, 10, 12, 18
de servo arbitrio §§ 2, 4, 6, 8—12, 32

DE FRATERNA JESU CHRISTI RECONCILIATIONE

de benevolentia Dei erga hominem lapsum §§ 23, 31
de persona Christi §§ 21—23
de opere Christi salutari §§ 24—27
  munus phropheticum §§ 21b, 22b, 23
  sacerdotale §§ 24—26
  regium §§ 22c, 27, 36, 55
de statibus §§ 21—23, 36, 55
  exinanitio §§ 22f.
  exaltatio §§ 26, 36, 42, 55

DE GRATIA SPIRITUS SANCTI APPLICATRICE

de Spir. s. persona §§ 28—30
de mediis salutis
  evangelium §§ 28, 36, 37
  baptismus §§ 36, 37
  coena Domini §§ 36, 37
  claves § 37
de ordine salutis
  fides §§ 31, 33
  praedestinatio § 32
  justificatio § 33
  vocatio §§ 28, 32
  illuminatio § 28
  regeneratio §§ 34, 43—46
  conversio renovatio sanctificatio unio mystica § 34
de nova oboedientia §§ 43—54
  caritas §§ 44, 45
  preces §§ 35c, 36, 41, 44c
  tertius usus legis §§ 43, 44, 46, 47—54

DE ECCLESIA

ecclesia stricte dicta §§ 35, 52, 53, 55
  late dicta §§ 36—38, 53, 55
  synthetica et repraesentativa §§ 37, 38
  una §§ 35, 36, sancta § 35, catholica § 38
  apostolica § 15b, perpetuo mansura § 55
  militans § 35, triumphans § 55
  notae §§ 36—38
de ordine triplici hierarchico
  status ecclesiasticus §§ 37, 38
  magistratus politicus §§ 47—54
  status oeconomicus §§ 47, 51

DE NOVISSIMIS

de morte §§ 19, 42, 55
de resurrectione § 57
de extremo judicio § 55
de consummatione saeculi § 57
de damnatione §§ 55, 57
de vita aeterna §§ 42, 46, 56, 57

ERSTER TEIL

DER KAMPF MIT GOTT

(DOGMATIK I)

I. Kapitel

DIE SEELE UND IHRE VERWICKLUNGEN

§ 1. FREIHEITSWILLE ALS URAUSDRUCK DER LEBENDIGKEIT

Der lebendige Mensch unterscheidet sich vom toten durch den Besitz der Freiheit. Von ihm wie von allem Lebendigen wird toter Stoff dem Willen zum Leben dienstbar gemacht. Alle Lebendigkeit ist deshalb Beweis einer gewissen Hoheit und folglich auch von Freiheit. Die drei uns bekannten Formen des Lebens, die pflanzliche, tierische und menschliche, unterscheiden sich durch das Maß der erreichten Hoheit über den toten Stoff. Sie stehen auf verschiedenen Stufen der Freiheit. Der Pflanze ist das Tier durch den Besitz der Bewegungsfreiheit überlegen. Der Mensch übertrifft beide durch das Maß von Hoheit, mit dem er die gesamte Natur zur Verwirklichung seines Lebens im Empfinden, Wissen und Können in seinen Dienst nimmt.[1]

Wie alles Lebendige von dem inneren Zwange beherrscht wird, sich durch Zeugung fortzusetzen und auszubreiten, so enthält jeder echte Freiheitsbesitz den Freiheitswillen. Er äußert sich beim Menschen in der elementaren Leidenschaft, mit der er beständig Steigerungen der Intensität seines Empfindens, des Umfanges seines Wissens, der Qualität seines Könnens sucht und erarbeitet.[2] Das Maß, in dem er dies tut, ist zugleich das Maß seiner Lebendigkeit und also auch seiner Hoheit. Er verwirklicht hierin seine persönliche Selbständigkeit.

[1] Luther WA 18, 781, 8: „Scimus quod homo dominus est inferioribus se constitutus, in quae habet ius et liberum arbitrium, ut illa obediant et faciant, quae ipse vult et cogitat."

[2] Ib. 710, 11: „Impius ... totus est versus ad se et ad sua ... suas opes, suas glorias, sua opera, suum sapere, suum posse et omnino suum regnum quaerit illisque in pace frui."

§ 2. HEMMUNGEN DES FREIHEITSWILLENS

Unser Freiheitswille stößt beständig auf äußere und innere Widerstände.[3] Die äußeren sind dreifacher Art. Wir sind begrenzt durch die natürlichen Gewalten, die wir uns immer nur teilweise dienstbar machen, durch die geselligen Verbindungen, in denen wir unsere persönliche Selbständigkeit immer nur teilweise betätigen, und durch die Flucht der Zeit, die wir immer nur teilweise auskaufen können.

Die inneren Hemmungen entstehen einmal aus der Begrenztheit unserer Aufnahmefähigkeit, unseres physischen und geistigen Könnens. Sodann aus der Abhängigkeit der Richtung und Stärke unseres Lebenswillens von unserem Blute, dessen Art und Pulsschlag wir nicht in unserer Gewalt haben.

Das Produkt aus allen Faktoren, die unser Leben abgesehen von unserm Freiheitswillen gestalten, ist unser Schicksal.[4]

§ 3. SEELISCHE VERWICKLUNGEN

Wird die Gewalt des Schicksals als Hemmung der Freiheit empfunden, so erwacht in der Seele der Trotz.[5] Bedroht sie das Leben überhaupt, so erweckt sie Angst. Knebelt sie den Freiheitswillen, so entsteht Resignation oder, bei starken Naturen, Verzweiflung. Zeigt das Schicksal umgekehrt Möglichkeiten zur Steigerung der Lebendigkeit, so erglüht die Seele in Sehnsucht. Entstehen

---

[3] WA 18, 618, 7: „Senserunt illi sapientes viri (die antiken Dichter) id quod res ipsa cum experientia probat, nulli hominum unquam sua consilia processisse, sed omnibus alio quam cogitarunt rem cecidisse."

[4] Ib. 718, 18: „Et gentiles Diis suis fatum dederint ineluctabile."

[5] Ib. 710, 14: „Quod si quis ei (scil. impio) resistat aut aliquid horum voluerit imminuere, eadem versione, qua illa quaerit etiam movetur et indignatur et furit in adversarium. Et non tam potest non furere, quam non potest non cupere et quaerere ..."

Zweifel an der Erreichbarkeit ersehnter Ziele, so folgt die Sorge. Sind uns Menschen Ausdruck des uns bezwingenden Schicksals, so antworten wir mit Zuneigung, Verachtung oder Haß.

Durch das unaufhörliche Spiel dieser Leidenschaften als der ursprünglichsten Regungen seelischen Lebens wird unsere Lebendigkeit teils erhöht, teils geschwächt, teils mehr oder weniger überhaupt gefährdet.[6] Der Freiheitswille differenziert sich in bejahende und verneinende Äußerungen gegenüber dem Schicksal. Die entstandenen seelischen Verwickelungen führen zu Verirrungen des Empfindens, zu Irrtümern des Wissens, zu Mißbrauch und Vergeudung des Könnens.

II. Kapitel

DIE HOHEIT DES SCHICKSALS

§ 4. INNERE EINHEIT DES SCHICKSALS

Die Faktoren, die unser Leben abgesehen von unserm Freiheitswillen gestalten, wirken nicht nur als Hemmungen (§ 2). Sie bieten uns gleichzeitig die Situation dar, in der, den Kreis, auf den, und die Kräfte, mit denen unsre Lebendigkeit wirksam wird. Sie können deshalb zwar sowohl nach ihrer eigenen Besonderheit wie nach ihren Wirkungen auf uns sehr leicht klassifiziert, niemals aber voneinander isoliert werden, solange sie als das uns bezwingende Schicksal empfunden werden. In jedem von uns erlebten Schicksalsakt greift eine Mehrzahl von ihnen ineinander. Bemerken wir unsere Abhängigkeit, so niemals von den geselligen Verbindungen allein, in denen wir stehen, auch nie allein von der Zeit, noch von den äußeren oder inneren Gewalten. Alles dies ist stets unlöslich miteinander verflochten. Das Schicksal steht uns

[6] EA op. ex. lat. 18, 301: „Quando enim homo arripitur ab affectu, totus arripitur, ut nihil aliud videre, audire, cogitare possit, quam quod affectus suggerit. Sic occupantur animi ira, cura, odio et similibus affectibus."

nicht als ein anderes, nicht als eine Gewalt neben andern, sondern als das andre gegenüber.[1] Als das andre schlechthin, das nicht wir selbst sind, ist es für uns trotz der Mannigfaltigkeit seiner Faktoren eine innere Einheit.

Es würde sich nichts Grundsätzliches einwenden lassen, wollte man bereits hier von der Gewalt Gottes statt von der Gewalt des Schicksals sprechen. Denn wie immer man den Begriff Gottes genauer entwickeln mag, so enthält er doch notwendig stets auch das Moment der einheitlichen Macht über alle Dinge. Wir verzichten aber an dieser Stelle noch darauf, um die hier befolgte induktive Methode nicht zu gefährden. Andernfalls könnte der Schein entstehen, als würden die in den beiden folgenden Paragraphen entwickelten Sätze aus dem Gottesbegriff deduziert, während sie aus der unmittelbaren Dramatik des menschlichen Lebens verstanden sein wollen. Wir befinden uns dabei im Einklang mit Luthers Lehre vom Verborgenen Gott, dessen Majestät wir zwar zu spüren bekommen, der aber secluso Mediatore Christo, d. h. auch in seinem Verhältnis zu den geschaffenen Dingen für uns unerforschlich ist. Müssen wir von § 7 ab dennoch den Blick auf ihn richten, so geschieht es, um die Voraussetzungen für die Lehre von der Versöhnung zu gewinnen, was ebenfalls in Luthers Sinne ist.

§ 5. TRANSSUBJEKTIVITÄT DES SCHICKSALS

Die beständigen Konflikte, in die unser Freiheitswille mit der Macht des ihm überlegenen Schicksals gerät (§ 2), verbieten die Annahme, daß es sich beim Erlebnis des Schicksals um ein bloßes Erzeugnis unseres Bewußtseins handle. Wäre es dies, so müßte es sich auch ausschließlich nach den Wünschen und Zielen unseres eigenen Herzens gestalten lassen, was nicht der Fall ist. Das Schicksal steht uns also als transsubjektive, von uns unabhängige und uns überlegene, einheitliche Gewalt gegenüber.

[1] WA 24, 23, 10: „Wenn er (der Mensch) nicht glaubt und doch siehet, daß alle Kreaturen in Gottes Gewalt stehen, so ist kein Kreatur, die ihn nicht erschrecke, daß er sich für allen fürchten muß. Denn dieweil Gott wider ihn ist, so müssen auch alle Ding wider ihn sein."

Unser Sprachgebrauch verwendet freilich den Begriff des Schicksals auch in einem rein subjektiven Sinne, indem er darunter den Inbegriff aller Erlebnisse in der Zeit versteht. Im folgenden wird statt dieses rein subjektivistischen Schicksalsbegriffes das Wort Geschick gebraucht werden.

§ 6. HOHEIT UND FREIHEIT DES SCHICKSALS

Hat das Schicksal alle jene Faktoren, von denen wir uns abhängig wissen, in der Hand, verfügt es darüber in immer neuen, freien Kombinationen, so besitzt es diejenige Hoheit, die wir in unserer eigenen Lebendigkeit wahrnehmen und zu steigern wünschen (§ 1), nur in viel höherem, vielleicht vollkommenem Maße. Die einzigen Hemmungen, denen es selber etwa unterworfen sein könnte, wären aus unserm Freiheitsbesitz abzuleiten, mit dem wir allenfalls mit ihm in Wettbewerb treten könnten. Ob oder wieweit das der Fall ist, kann hier noch nicht entschieden werden (§ 8c).

In jedem Fall aber ist es da frei, wo wir selber unfrei sind, nämlich in der Beherrschung der unsern eigenen Freiheitswillen hemmenden Gewalten.[2]

Die Hoheit des Schicksals empfinden wir am erschütterndsten im Erlebnis der Unwiederbringlichkeit der Vergangenheit; seine Freiheit am unheimlichsten in der Rätselhaftigkeit der Zukunft (vgl. auch § 8).

§ 7. DIE LEBENDIGKEIT GOTTES

Es wurde im Anfang festgestellt, alle Lebendigkeit sei Beweis einer gewissen Hoheit und Freiheit. Man muß hinzufügen, daß Hoheit und Freiheit nur von einer lebendigen Größe ausgesagt werden können. Hoheit und Freiheit auf der einen Seite, Lebendigkeit auf der andern sind Wechselbegriffe. Dementsprechend müssen wir der uns gegenüberstehenden, unser Geschick leitenden

[2] WA 18, 636, 27: „Sequitur nunc, liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere quam soli divinae maiestati. Ea enim facit (sicut Psal. canit) omnia quae vult in coelo et in terra."

und uns bändigenden Gewalt auch das Prädikat der Lebendigkeit beilegen.[3]

Wer dies anerkennt, wird nunmehr den Begriff des Schicksals zur Bezeichnung jener souveränen Gewalt nicht mehr als ausreichend ansehen. Wir haben es hier nicht mit der Wirksamkeit eines blind wirkenden Fatums zu tun, sondern mit der Hoheit und Freiheit des lebendigen Gottes.[4] Aber auch wer das Wort Gott hier nicht gebrauchen will, wird bei unbefangenem Aufmerken auf sein elementares Empfinden die Wirksamkeit der gemeinten Gewalt, ihre Freiheit, Hoheit und Lebendigkeit nicht leugnen.

Hiermit soll weder ein „Gottesbeweis" im Sinne der mittelalterlichen oder der altprotestantischen Theologie noch ein Ersatz dafür gegeben werden. Auf der andern Seite ist freilich durch das hier entwickelte Schicksalserlebnis die Möglichkeit einer befriedigenden rein naturgesetzlich-fatalistischen Interpretation unseres Lebens widerlegt.

---

[3] WA 18, 718, 15: „At talem oportere esse Deum vivum et verum, qui libertate sua necessitatem imponat nobis, ipsa ratio naturalis cogitur confiteri."

[4] Dies ist auch die Grenze, die in der alten lutherischen Theologie dem Gebrauch des Begriffes fatum gesetzt wurde, z. B. von Joh. Gerhard, Loci II, VI, 13: „Ergo si fati nomine intelligitur ipsa divina providentia, quae inferiores causas tum naturales tum voluntarias non excludit, sed subordinatas habet, et modis illis, quos supra exposuimus, cum eis concurrit, utique credendum est, fato, hoc est divina providentia, omnia omnino gubernari. Si vero fati nomine intelligitur necessaria omnium causarum connexio, qua vel Deus ipse necessitati isti subjiciatur vel a stellarum cursu rerum sublunarium regimen nexu necessario dependere dicatur, vel humanae voluntatis libertas excludatur, utique tale fatum improbamus et rejicimus."

III. Kapitel

SPANNUNG UND KAMPF ZWISCHEN GOTT UND DER SEELE

§ 8. DAS ABSTANDSGEFÜHL VON GOTT

Auf Grund der geschilderten unmittelbaren Spannung zwischen der Lebendigkeit Gottes und unserer eigenen erleben wir die Ferne Gottes in einem dreifachen Abstandsgefühl.

a) Die Spannung wird einmal im unmittelbaren Empfinden erlebt. Gott berührt uns mit zahllosen Einzelwirkungen der ihm dienstbaren Organe, ohne doch in seiner ganzen Lebendigkeit je erfaßt werden zu können. Ein Sonderfall dieses Erlebnisses ist etwa der Eindruck, den wir bei dem Versuch empfangen, die letzten Fernen des nächtlichen Sternenhimmels mit dem Auge zu durchmessen oder auch nur die Totalität der Gestirne in einem Moment zu umfassen. In diesem ästhetischen Abstandsgefühl nehmen wir die Spannung wahr zwischen unserer eigenen Engigkeit und der Unermeßlichkeit Gottes, der des Weltalls mächtig ist.[1]

b) Die zweite Spannung ist metaphysischer Art. Unser Lebenswille äußert sich stets auch in dem elementaren Drange nach Erkenntnis (§ 1), die in ihren letzten Zielen auf Ermittelung der Wahrheit gerichtet ist. Zum Wesen der Wahrheit gehören Unveränderlichkeit, d. h. Zeitlosigkeit und Unbedingtheit. In den Kategorien unseres Verstandes besitzen wir zwar Erkenntnismittel, deren Anwendung auf die Erkenntnisinhalte allgemeingültig und notwendig ist. Daß dennoch unserm Verstande die Wahrheit verschlossen ist, hat seinen Grund darin, daß jene allgemeingültige und notwendige Beziehung vollzogen wird vom individuellen, d. h. empirischen Subjekt

[1] WA 18, 784, 17: „Quid est homo comparatus Deo? Quid est nostra fortitudo illius viribus collata? Quid nostra scientia illius sapientiae comparata? Quid nostra substantia ad illius substantiam? Summa, quid omnia nostra sunt ad illius omnia?“

des Menschen, das als solches veränderlich und bedingt und folglich auch dem Zweifel ausgesetzt ist. Jener formale Anteil unserer Erkenntnis an Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit wirkt zwar wie ein Abdruck der zeitlosen und unbedingten Wahrheit in unserm Verstande. Aber sobald wir sie selbst daraus erschließen wollen, zerlegt sich uns das Zeitlose in ein zeitliches Nacheinander einzelner Erkenntnisakte, wird das Unbedingte in die Bedingtheit unserer empirischen Subjektivität hineingezogen. Verwandeln wir aber das Zeitlose in Zeit, das Unbedingte in Bedingtheit, so ist die Wahrheit in ihr Gegenteil verkehrt. Bei Gott ist dies alles notwendig anders. Unsere Bedingtheit ist ja Abhängigkeit von ihm, dem Unbedingten. Unser Erlebnis eines Nacheinander in der Zeit setzt ihn als zeitlos Bleibenden voraus, ohne den die Zeit nicht zu messen wäre. Daraus folgt, daß für ihn unsere Gründe zur Verkehrung der Wahrheit nicht gelten. So entsteht die Möglichkeit, daß unser Verstand die göttliche Wahrheit für Irrtum hält und daß umgekehrt die Erkenntnisse unseres Verstandes von Gott für das Gegenteil der Wahrheit erklärt werden.[2]

c) Neben Empfinden und Erkennen ist der dritte Ausdruck unserer Lebendigkeit das Können (§ 1). Es besteht in der Fähigkeit, unserm Willen bei der Gestaltung unserer natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt Geltung zu verschaffen. Indem wir aber die Schranken, die unserm Können gezogen sind, auf Gott zurückführen müssen, wird uns deutlich, daß wir auch mit unserm Wollen nicht ins Grenzenlose hinauszustreben vermögen. Diese Beengtheit unseres Willens ist jedoch

[2] EA op. ex. lat. 18, 296: „Sicut enim aliud est, videre sigillum, quomodo in gemma aut auro sculptum est, et aliud, quomodo in cera exprimitur (Deus, ut utar similitudine hac, ipsam gemmam inspicit, nos tantum formam gemmae, seu sculpturam in cera oculis nostris possumus videre) ita quod in conspectu Dei vita est, in nostro conspectu mors est. Quod apud nos temporale est, apud Deum non est temporale, quod apud nos aeternum est, apud Deum non est aeternum."

nicht nur quantitativer Natur. In dem Augenblick, wo uns unser Willenskonflikt mit Gott zum Bewußtsein kommt, erwacht in uns die Erkenntnis, daß Gottes Überlegenheit nicht nur physischer oder metaphysischer sondern auch sittlicher Art ist. Die Beengtheit unseres Willens durch Gott bedeutet ein Sollen. Unser Abstand von Gott findet also drittens seinen Ausdruck in der Spannung zwischen unserm Wollen und dem Wollen Gottes, das von uns, sofern es an uns selber appelliert, als Sollen empfunden wird. Unsere Fähigkeit, Wollen und Sollen aufeinander zu beziehen, ist das Gewissen. Erst diese Fähigkeit macht den anfänglich nur naturhaft empfundenen Unterschied von Mensch und Tier zu einer Qualitätsgrenze. Wir sind Menschen durch den Appell Gottes an unsern sittlichen Willen.[3]

§ 9. DIE FEINDLICHKEIT GOTTES

Es wäre an sich denkbar, daß unser Konflikt mit der Hoheit Gottes lediglich ein Zusammenstoß zwischen unserm Freiheitswillen und einem blind waltenden Naturgesetz, also eine bloße Spannung zwischen Freiheit und Gebundenheit wäre. Daß wir es aber in Wirklichkeit mit einem freihandelnden Gegner zu tun haben, bestätigt uns aber auch ein Vergleich unsres persönlichen Geschickes mit demjenigen anderer Menschen. Ein unabänderlich alle Einzelfaktoren des Weltgeschehens regelndes oberstes Naturgesetz müßte auch bei der Regelung der Menschenschicksale stets vollkommen gleiche Wirkungen hervorbringen. Da die Schicksale der einzelnen im Gegenteil vollkommen verschieden sind, so können wir uns dem Eindruck nicht entziehen, daß sich auch unser Geschick

[3] WA 34 II, 497: „Philosophi dicunt hominem esse animal rationale respectu beluae. Sed nos loquimur et definimus hominem erga Deum. Was ist er gegen Gott? Deus est iustus, verax, bonus, aeternus. Nos sumus impii, nebulones, maledicti. Tod, Hölle, Teufel ist in uns. Ita sumus erga Deum. Nos sumus impii, maledicti, peccatores. Ipse pius, benedictus. Nos sumus morti rei, ipse vita."

möglicherweise anders hätte gestalten können.[4] Es erwacht in uns mit Notwendigkeit die Frage: Warum so und nicht anders?[5]

Mit dem Eindruck von der Freiheit der uns bezwingenden fremden Gewalt entsteht also die Frage nach ihren Motiven. Da wir sie am unmittelbarsten in den Hemmungen unseres Freiheitswillens empfinden (§ 2), so drängt sich uns als ihr beherrschendes Motiv eine Art von Feindlichkeit auf.[6] Die Frage nach dem Warum unseres Schicksals wird zur Frage nach den Gründen der Feindlichkeit Gottes. Hiob 7,20: „Warum machst du mich zum Angriffspunkt für dich?" —

§ 10. DIE OBJEKTIVITÄT DES KONFLIKTES

Daß es sich in unserm Zusammenstoß mit der souveränen Gewalt Gottes nicht nur um die Empfindung seiner Feindlichkeit, also um einen bloßen Bewußtseinsvorgang, sondern um einen objektiven Konflikt handelt, folgt sowohl aus der Transsubjektivität des Schicksals (§ 5), als auch aus jenem Vergleich des Geschickes einzelner Menschen (§ 9). Die Verschiedenheit der Einzelschicksale, die uns selbst vielfach als benachteiligt zeigt und deshalb unsern Widerspruch hervorruft, ist nicht ein Produkt unserer Einbildung, sondern gehört zu den

---

[4] WA 18, 725, 27: „Dic igitur, quae fuit causa amandi Jacob et odio habendi Esau apud Deum, cum illi nondum essent?"

[5] EA op. ex. lat. 18, 298: „Quis enim irae Dei meminisse potest sine murmuratione?"

[6] WA 24, 577, 28: „So ist nu mit Gott ringen nichts anders denn mit dem zornigen Gott ringen, der sich wider den Menschen setzt als ein Feind ... Darum muß man's groß machen, wenn er einen Menschen angreift, ist so hart und schwer, daß niemand begreift, denn der es versuchet. Weil er selbst mit dem Menschen fechten will, so ist eitel Unfriede und der Höllen Angst da. Dazu sind ihm alle Kreaturen der Tod, denn sie haltens alle mit Gott. Also nimmt er dem Menschen das Herz, daß er nirgend nichts siehet, das auf seiner Seite stünde. Wie soll er denn in solcher Angst gewinnen?"

elementarsten Eindrücken, die wir von der Wirklichkeit überhaupt erhalten. Setzen wir uns gegen die uns widerstrebende Gestaltung unseres eigenen Geschickes zur Wehr, so stellen wir uns in einen objektiven Gegensatz zur souveränen Gewalt Gottes. Der Sinn dieses Ringens mit Gott ist der Wunsch, die eigene Lebendigkeit vor der Hoheit Gottes zu retten oder im Gegensatz zu ihr zu behaupten oder über sie siegen zu lassen.[7]

Eine monumentale Szene des Ringens mit dem Schicksal enthalten beide Teile der Bibel: Jakob in der Nacht vor seiner Heimkehr (1. Mose 32, 24ff.) und Jesus in der Nacht vor seinem Tode (Mark. 14, 32 ff.). Daß es mit dem Kampf Jesu eine besondere Bewandtnis hatte, daß er der einzige Mensch war, der gerade in diesem Kampf die Versuchung zur gottwidrigen Selbstbehauptung niedergerungen hat, wird später zum Ausdruck kommen.

Feindliche Spannung besteht zwischen Gott und dem Weibe, das sich über Kinderlosigkeit beklagt (1. Mose 30, 1), zwischen Gott und dem lebensmüden Propheten (1. Kön. 19, 4), zwischen dem Schöpfer und der Kreatur, die ihr Dasein verwünscht (Hiob 3, 11).

Klassische Beispiele für das Gefühl einer offenen Empörung bilden die Blasphemien Nietzsches; die Worte des Königs Belsazar in der Fassung H. Heines („Jehovah, Dir biet' ich auf ewig Hohn — Ich bin der König von Babylon") oder „das Entsetzliche" im Leben von Sören Kierkegaards Vater, der als einsamer Hirtenjunge auf jütländischer Heide Gott verfluchte.

---

[7] WA 10 III, 136, 7: „Darum ist allzeit zwischen dem Menschen und Gott Feindschaft, und mögen nit Freund sein oder miteinander übereinstimmen."

EA op. ex. lat. 18, 304: „Sed christiani et timentes Dei homines norunt mortem suam cum reliquis huius vitae calamitatibus esse iram Dei. Itaque coguntur cum irato Deo congredi et dimicare de retinenda salute."

WA 18, 710, 6: „Deus suam omnipotentiam non potest omittere propter illius (scil. impii) aversionem. Impius vero suam aversionem non potest mutare."

§ 11. DIE KNECHTSCHAFT

Sind die Hemmungen unseres Freiheitswillens (§ 2) von dem Gott frei gewollt, mit dem wir uns im Kampf befinden, so müssen wir in ihnen Akte seiner Feindlichkeit erblicken. Unser Abstandsgefühl (§ 8) zeigt ihn uns auf der andern Seite in einer so ungeheuren Überlegenheit, daß es uns rätselhaft wird, warum er sie nicht zu unserer sofortigen Vernichtung benutzt. Die mittlere Linie, die er demnach zwischen einem hemmungslosen Gewährenlassen unseres Freiheitswillens und unserer Vernichtung innehält, bedeutet für uns einen Zustand der Knechtschaft: *Φόβῳ θανάτου διὰ παντὸς τοῦ ζῆν ἔνοχοι εἶναι δουλείας* (Hebr. 2, 15). Gott hält uns in Knechtschaft durch andre Kreaturen (§ 2) wie durch das Sollen, das er über uns verhängt hat (§ 8c).[8] Vor allem aber durch uns selbst, indem wir im Widerspruch mit unserm Gewissen (§ 8c) aus rätselhaft furchtbarem inneren Zwange gegen ihn kämpfen müssen.[9]

§ 12. DAS RÄTSEL DER SCHULD

a) Durch den Zustand der Knechtschaft wird unser Leben zu einer bloßen Flucht vor dem Tode. Und doch wird durch ihn gleichzeitig unser Freiheitswille immer aufs neue aufgepeitscht. Er bedeutet deshalb nicht nur eine äußere Einschränkung, sondern auch eine innere Verwirrung unserer Lebendigkeit, die uns immer wieder die Frage aufdrängt, wer eigentlich an diesem unglückseligen Zustande schuld sei.

b) Versuchen wir uns in Gott hineinzudenken, so können wir seinem Verhalten uns gegenüber nicht Unrecht

---

[8] WA 40 I, 552, 17: „Lex accusat, humiliat et redigit nos in servitutem, quod servi simus peccati, mortis et irae Dei, quae certe miserrima ac pessima servitus est."

[9] Ib. 84, 25: „Concludit ergo iste textus (Gal. 1, 4) quod omnes homines captivi et servi sint peccati et, ut Paulus ait, ‚venumdati sub peccatum', item quod peccatum crudelissimus et potentissimus tyrannus super omnes homines in toto mundo, qui non possit vinci et expelli ulla potentia omnium creaturarum . . ."

geben. Wir haben es durch unsern Trotz und seine Betätigung in unserm Widerspruch gegen unser Schicksal provoziert. Insofern müssen wir die Schuld bei uns selber suchen. Auf der andern Seite können wir aber unsern Freiheitswillen selbst nicht verleugnen, ohne unsre Lebendigkeit überhaupt zu vernichten.[10] Unsere Verschuldung entsteht also mit Notwendigkeit aus unserm Blute, dessen Art und Pulsschlag wir nicht selbst geschaffen haben (§ 2).[11] Endlich könnte man aber auch die letzte Ursache unsrer Not auf Gottes Seite suchen, dessen Feindlichkeit uns in den Konflikt mit seiner Hoheit hineingezogen hat.[12]

c) So stellt uns die Frage nach der Schuld vor ein zunächst unlösbares Rätsel. Die Verkettung der einzelnen Faktoren legt uns den Gedanken eines tragischen Verhängnisses nahe, mit dem die Antike das Rätsel zu lösen versucht hat. Aber wenn wir uns diesem Gedanken auch nicht gänzlich entziehen können, so vermag er uns doch von dem Eindruck einer auf uns selbst lastenden persönlichen Schuld oder Mitschuld nicht freizumachen. Es fehlt uns indessen vorläufig an einer richterlichen Instanz, vor der die Schuldfrage abschließend geklärt werden könnte.

---

[10] WA 18, 710, 16: „Et non tam potest non furere, quam non potest non cupere et quaerere. Et non potest non cupere, quam non potest non esse, cum sit creatura Dei, licet vitiata."

[11] WA 1, 188: „Siehe, so wahr ist's, daß ich vor dir ein Sünder bin, daß auch Sünde mein Natur, mein anhebendes Wesen, mein Empfängnis ist, schweig denn die Wort, Werk und Gedanken und nachfolgend Leben. Ein böser Baum bin ich und von Natur ein Kind des Zorns und der Sünde. Und darum, also lange als dieselb Natur und Wesen in und an uns bleibt, also lang sein wir Sünder und müssen sagen, verlaß uns unser Schuld."

[12] WA 43, 202, 10: „Inde nascitur murmur contra Deum et summa tentatio, odium Dei."

IV. Kapitel

DIE MÖGLICHKEITEN DES AUSGANGS

§ 13. VERLEUGNUNG DER LEBENDIGKEIT DES MENSCHEN

Will der Mensch von sich aus den Kampf beendigen, so bieten sich, wenn man von den für den Abendländer von heute nicht in Frage kommenden Versuchen der Primitiven absieht, hauptsächlich zwei Möglichkeiten.

Die erste besteht in dem Versuch, die dem Kampf zugrunde liegenden Spannungen (§ 8) auszuschalten. Der Mensch verzichtet auf jede Betätigung seines Könnens, um so die Möglichkeit sittlicher Spannungen zu beseitigen (Quietismus). Er sucht durch besondere Technik des Wissens die metaphysische Spannung zu überbrükken (Theosophie). Er glaubt sich im Empfinden mit dem Unendlichen identifizieren und so die ästhetische Spannung überwinden zu können (ästhetischer Pantheismus).

Dieser Weg ist wahrhaft lebendigen Menschen versperrt, weil er Verleugnung, Irreführung oder Selbstmord unserer Lebendigkeit bedeutet. Eine Verleugnung liegt in der ästhetischen Negation unserer Endlichkeit, eine Irreführung in der metaphysischen Verkennung der Transzendenz Gottes, ein Selbstmord in dem quietistischen Verzicht auf die freie Betätigung unseres Könnens.

§ 14. VERLEUGNUNG DER LEBENDIGKEIT GOTTES

Der zweite Weg besteht im Atheismus. Die Fortschritte der Wissenschaften legen den Gedanken einer unbegrenzten Erweiterungsmöglichkeit des Wissens, die Ausgestaltung der Technik den Gedanken einer unbegrenzten Steigerungsfähigkeit des Könnens, die Verfeinerung der Kunst den Gedanken einer unbegrenzten Gefühlsbefriedigung nahe. Die objektive Spannung (§ 10) wird fälschlich als subjektive Unzulänglichkeit interpretiert.

Die transzendente Hoheit Gottes wird dadurch, daß sie

aus dem Bewußtsein der Menschen schwindet, in Wirklichkeit selbstverständlich nicht beseitigt (Ps. 2,4). Wissenschaft, Technik und Kunst vermögen auch bei Höchstleistungen den Menschen nicht instand zu setzen, sein eigenes Schicksal restlos nach freiem Ermessen zu gestalten. Werden sie atheistisch betrieben, so berauben sie gleichzeitig den Menschen der stärksten Quelle seiner Lebendigkeit. Denn seine Lebendigkeit wird erst durch den intensiv erlebten Konflikt mit Gott, auch wenn dieser dauernd bestehen bliebe, zu Höchstleistungen angespornt.

V. Kapitel

OFFENBARUNG

§ 15. DAS VERHÄLTNIS DER BIBEL ZUM SCHICKSALSERLEBNIS

a) Die Möglichkeit eines dritten Ausganges jenes Konfliktes, der den Kern unseres Schicksalserlebnisses ausmacht, läßt sich vom Menschen aus nicht konstruieren. Sie tritt erst in unsern Gesichtskreis mit dem Bericht über eine Reihe von Geschichtsvorgängen und mit der Verkündigung gewisser Interpretationen, Forderungen und Versprechungen, die durch die Sprecher der Christenheit an uns herangebracht werden. Die Verschiedenheiten und Widersprüche zwischen den Verkündigungsarten der einzelnen christlichen Gruppen veranlassen uns, zunächst die behaupteten Geschichtsvorgänge genauer ins Auge zu fassen, um an ihrer Hand auch die Interpretationen, Forderungen und Versprechungen selbständig kontrollieren zu können. Durch diesen Anspruch auf selbständige Kontrolle der Sprecher der Christenheit setzen wir uns freilich bereits mit einer bestimmten Gruppe in Widerspruch. Wir nehmen in dem Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus Partei für den letzteren. Aber eine Neutralisation dieses Gegensatzes ist nicht möglich.

Da es sich bei den behaupteten tatsächlichen Vorgängen um eine weit zurückliegende Geschichte handelt, so sind wir als geschichtlich geschulte Abendländer genötigt, nach den schriftlichen Quellen zu fragen. Wir werden dafür auf eine Reihe von Schriften verwiesen, die in der Bibel zusammengefaßt sind. Eine Anzahl von ihnen hat offenkundig und unbestritten einen sehr hohen Quellenwert.

Dies gilt im Alten Testament beispielsweise von den Psalmen und von prophetischen Schriften, die uns die seelischen Vorgänge ganzer Epochen eines Volkes und die zugrunde liegenden Schicksalserlebnisse unmittelbar und in unübertroffener Deutlichkeit widerspiegeln. Eine Mehrzahl von Briefen des Neuen Testamentes steht ihnen in dieser Hinsicht ebenbürtig zur Seite. Auch eine Reihe von entscheidenden äußeren Geschichtstatsachen wird dadurch einwandfrei bezeugt, z. B. die erste Zerstörung Jerusalems oder der Ausgang des Lebens Jesu.

Mag uns auf den ersten Blick auch manches unglaubwürdig anmuten, muß man auch zunächst mit der Möglichkeit schriftstellerischer Fiktionen rechnen, so sind doch im ganzen die Geschichte des israelitischen Volkes und die Ursprungsgeschichte der Christenheit, um die es sich in der Hauptsache handelt, quellenmäßig vollkommen durchsichtig.

b) Die Christenheit gehört nun aber zu den geselligen Verbindungen, die wir als Faktoren des uns bezwingenden Schicksals feststellten (§ 2). Darum müssen wir auch von der Bibel, deren Kenntnis sie uns vermittelt, urteilen, sie sei ein Moment in der Reihe der Akte, in denen die uns entgegenstehende Gewalt Gottes auf uns wirkt. Gilt dies folgerichtig auch von allen andern Produkten der Gesellschaft, die auf uns Eindruck machen, so drängt sich uns der Bibel gegenüber die zweite Frage auf, ob und wodurch sie sich etwa als Wirkungsmittel unseres Schicksals von andern Erzeugnissen der Literatur, die das ebenfalls sind, unterscheidet.

Tritt man mit dieser Frage an die genauere Prüfung der Bibel heran, so bemerkt man als ihr hervorstechend-

stes Merkmal, daß in der ganzen Schriftensammlung von Gott die Rede ist. Von andern Schriften religiösen Inhaltes und von theologischen Lehrbüchern, in denen das ebenfalls geschieht, unterscheidet sie sich weiter so, daß sie Gott als entscheidenden Faktor einer bis ins Einzelne geschilderten Geschichte zeigt, wobei die belehrenden Reflexionen und die Interpretationen der Geschichte hinter die Tatsächlichkeiten zurücktreten. Die Menschen, die diese Geschichte erlebten, erregen unsre Aufmerksamkeit dadurch, daß sie entweder nach Art unseres eigenen Schicksalserlebnisses mit Gott in Konflikt gerieten (§ 10) oder als unmittelbare Organe Gottes andern zu Schicksalsträgern wurden (Moses für Pharao, David für Saul, der Täufer für die Juden seiner Zeit, Paulus für den Kerkermeister usw.). Endlich will beachtet sein, daß diese Menschen auch unter sich in geselliger Verbindung stehen, teils durch national-theokratische Verbundenheit, teils durch gemeinsame Bezogenheit auf die im Mittelpunkt des Neuen Testamentes stehende Christusgestalt, und daß durch dieselbe Bezogenheit auch die Christenheit von heute mit ihnen durch ununterbrochene geschichtliche Verbindung verknüpft ist. Indem auch wir selbst durch unser Schicksal in die Christenheit hineingestellt und so in die lange geschichtliche Kette verflochten sind, gewinnen wir den Eindruck, daß die uns bändigende souveräne Gewalt Gottes die Bibel benutzt, um uns von ihren eigenen Handlungen in der Vergangenheit Kunde zu geben.

c) Durch dieses Schicksalsinteresse an der Bibel wird jenes historische Interesse an ihr teils entlastet, teils vertieft: entlastet, insofern sich unser historisches Interesse auf die Beziehungen der geschichtlichen Menschen zur Gottheit zuspitzt, wobei sehr viele historische Einzelheiten naturgemäß zurücktreten. Eine Vertiefung dagegen liegt darin, daß der beherrschende Faktor dieser Geschichte mit demjenigen unseres eigenen Lebens identisch ist. Dies ist, objektiv angesehen, unter allen Umständen der Fall, selbst wenn wir zunächst mit falschen

Interpretationen jener Geschichte von seiten ihrer Erzähler rechnen müssen. Denn unser eigenes Schicksalserlebnis hat die innere Einheit des Schicksals zur zwingenden Voraussetzung (§ 4). Die souveräne Gewalt, mit der wir es zu tun haben, hat nicht nur einige natürliche Mächte und gesellige Verbindungen, sondern ihre Gesamtheit in der Hand (§ 2) und ist überdies nicht zeitlich gebunden (§ 8b). Folglich ist die Gewalt, mit der es die biblischen Menschen zu tun hatten, mit ihr identisch.

§ 16. DER ZORN GOTTES

a) Sucht man die fast unabsehbare Zahl der Prädikate zu überblicken, in denen die Bibel Gottes Handeln in der Geschichte beschreibt, so wird uns hier mit weiterem Horizont enthüllt, was wir bereits in der Engigkeit des eigenen Schicksals vorwiegend gefühlsmäßig empfanden, Gottes freie, souveräne Lebendigkeit, die er den Menschen gegenüber betätigt. Er hat die natürlichen Gewalten (Ps. 104. Matth. 6, 26 ff.) wie die geselligen Verbindungen (Ehe, Gen. 1, 27 f. Marc. 10, 9; Staaten Ex. 3, 19 f.; Röm. 13, 1; internationale Beziehungen Jes. 13—23. Kol. 3, 11) in seiner Hand. Er steht über der Zeit (Ps. 90, 2. Hebr. 1, 11). Von ihm sind die individuellen Grenzen unseres Lebens (Geburt, Gen. 29, 31; Tod, Luc. 12, 20) wie das Maß unserer Lebendigkeit (Krankheit, 2. Chron. 21, 18; Gesundheit, Ps. 30, 3; Empfindungen, Spr. 20, 12; Wissen, Ps. 94, 10; Können, Eph. 3, 20; individuelle Fähigkeiten, 1. Kor. 7, 7) abhängig.[1]

[1] WA 46, 560, 35: „Also soll man von der Schöpfung halten; nicht wie etliche Ketzer und rohe Leute furgeben haben, daß Gott habe erstlich alles geschaffen und lasse darnach die Natur nach alle ihrem Willen gehen und nu alle Ding von ihnen selbst werden; geben unserm Herrn Gott nicht mehr, denn ein Schuster oder Schneider vermag. Das ist nicht allein wider die heilige Schrift sondern auch wider die Erfahrung; und ist dies das furnehmste Stücke der Schöpfung, daß wir wissen und gläuben, daß Gott feste gehalten an dem, das er geschaffen hat."

Es kann hier gefragt werden, ob nicht die ganze Schilderung unseres Schicksalserlebnisses, wie sie in den §§ 1—14 anscheinend unabhängig vom biblischen Gottesglauben gegeben wurde, unbewußt doch durch ihn beeinflußt war. Die Möglichkeit ist nicht von der Hand zu weisen, weil sich niemand von uns, der über diese Dinge nachdenkt, gänzlich aus der ihn umgebenden christlichen Atmosphäre lösen kann. Die genauere Beantwortung der Frage hätte aber nur methodologisches Interesse, dessen Befriedigung hier nicht beabsichtigt ist. Ein sachliches Interesse läge in unserm Zusammenhang nur vor, wenn jene Schilderung als Beweis für die Richtigkeit des biblischen Gottesglaubens entwickelt worden wäre, was nicht der Fall ist. Es kommt vielmehr allein darauf an, daß das in den §§ 1—14 geschilderte Schicksalserlebnis auch ohne bewußte Entscheidung für den biblischen Gottesglauben gemacht werden kann und vom wahrhaft lebendigen Menschen auch tatsächlich gemacht wird.

Diese biblischen Aussagen über Gott bringen zu den aus unserm Schicksalserlebnis gewonnenen Eindrücken nichts schlechthin Neues hinzu. Sie erweitern aber unsern Horizont und bestätigen uns an der Analogie zahlloser anderer Menschen, ja, ganzer Nationen und langer geschichtlicher Reihen, was uns für unsern persönlichen Umkreis bereits sicher war. Sie dienen ferner durch ihre Deutlichkeit und den Reichtum ihrer Variationen dazu, unsere Empfindungen in bewußten Einsichten zu klären.

b) Dürfen wir so die biblischen Einsichten in die Lebendigkeit Gottes als die unsrigen ansprechen, so sind wir hinreichend vorbereitet auf diejenigen biblischen Aussagen über Gott, die seine Handlungen nach Analogie menschlicher Handlungen motivieren.

Eine Motivation durch bloße Einführung der Kategorie des Willens Gottes würde freilich über das bereits Festgestellte nicht hinausführen, weil sie nur ein anderer Ausdruck für das wäre, was mit dem Ausdruck von der Freiheit Gottes gemeint war.

Auf ein solches Motiv stießen wir bereits im Rahmen unseres eigenen Schicksalserlebnisses mit dem Eindruck von der Feindlichkeit Gottes (§ 9). Konnten wir von uns aus aber zunächst nichts weiter als die tatsächliche

Gegnerschaft Gottes feststellen, so vertieft uns die Bibel jenen Eindruck durch Aussagen über Gottes Motive. Sie spricht von seinem Vernichtungs- (Gen. 6, 6 f.; Act. 3, 23) und Vergeltungswillen (Röm. 12, 19), von seiner Rache (Micha 5, 14); sie sagt, er lache über die Menschen, verspotte sie (Ps. 59,9) und hasse sie (Ps. 11, 5). Als beherrschendes Motiv seiner Gegnerschaft erscheint sein Zorn (Ps. 90, 7; Jer. 10, 10; Joh. 3, 36; Röm. 1, 18; 1. Thess. 2, 16). An der Tatsache des Zornes Gottes scheitert von vornherein jede Hoffnung auf einen von unsrer Seite zu unternehmenden Ausgleichsversuch. Daß Gott zornig ist, beweist, daß der Frevel unserer Gottesfeindschaft Wirkungen hat, die sich über unsere Zeitlichkeit hinauserstrecken und folglich auch durch zeitliche Akte nicht rückgängig zu machen sind. Daß er zornig ist, bedeutet, daß wir hoffnungslos der Vernichtung anheimfallen müssen.

Daneben werden nun freilich von der Bibel noch eine Reihe anderer Motive Gott zugeschrieben, die hierzu im Gegensatz stehen und die wir auf Grund unserer ungebrochenen Gegnerschaft nicht verstehen können. Daß er geduldig, d. h. langsam zu Zorn (Num. 14, 18) und langmütig (2. Pt. 3, 15) sei, ist uns zwar noch verständlich, weil jeder Gegner wohl die Ausbrüche seiner Feindlichkeit eine Zeitlang zurückhalten kann. Daß er aber wohl tue und gütig (Ps. 119, 68), barmherzig und gnädig sei (103, 8), daß er die Menschen liebe (Deut. 4, 37), bemitleide (Jer. 12, 15), ihnen helfe (Jes. 41, 10) sie erretten wolle (1. Tim. 2, 4), das widerstreitet unserm Eindruck von seiner Feindlichkeit.[2] Wir können beides ebensowenig miteinander in Einklang setzen, wie wir an-

[2] EA 11^2, 304: „Muß doch das Herz gleich vor ihm selbst erschrecken und denken: Meinest du auch, daß es wahr sei, daß die Majestät, so Himmel und Erde geschaffen, sollt sich meines Elends so hoch annehmen und mich so gnädiglich ansehen, der ich mich so hoch und vielfältiglich gegen ihn versündiget und tausendmal Zorn, Tod und Hölle verdienet und auf mich geladen habe? Wie kann solche Gnade und Schatz von

gesichts der Ungleichmäßigkeit der menschlichen Geschicke in das vielfache Lob seiner Gerechtigkeit (Ps. 36, 7) einstimmen können. Hier tut sich eine Kluft zwischen unserm Empfinden und demjenigen der biblischen Menschen auf, die wir nur so erklären können, daß sie mit ihm noch in andre Beziehung getreten sind als wir bei unserm Konflikt mit ihm.

c) Solange sich uns die zweite Reihe der Motive Gottes nicht in eigenen Eindrücken bestätigt hat, können wir sie vorläufig nur hypothetisch gelten lassen. Tun wir dies, so wirft die in der Bibel ausgesagte Variabilität der Motive Gottes auf unsern früheren Eindruck von seiner Lebendigkeit ein ganz neues Licht. Zwar stellt uns der Gegensatz zwischen beiden Motivreihen zunächst vor einen unlösbaren Widerspruch.[3] Aber ist Gott wirklich nicht an seinen Zorn d. h. an das uns zunächst allein sicher gestellte Motiv gebunden, hat er vielmehr Raum für andre Beweggründe, so gewinnen wir aus jenen Motivaussagen den Eindruck, daß uns hier in Freiheit und Hoheit eine wahrhaft lebendige Persönlichkeit gegenübersteht.[4]

§ 17. DER URSPRUNG

Durch die Enthüllung der wahrhaften Lebendigkeit Gottes wird unser Abstandsgefühl von ihm keineswegs verringert, sondern im Gegenteil vertieft, aber gleichzeitig auch geklärt und erklärt.

---

menschlichem Herzen, ja von einiger Kreatur begriffen werden?"

[3] WA 43, 202,17: „Est enim contradictio, qua ipse Deus ipsi contradicit."

[4] WA 42, 294, 1: „Deus in sua substantia plane ist incognoscibilis nec potest definiri aut dici, quid sit, etiamsi rumpamur." Z. 11: „Quod autem ... scriptura Deo tribuit formam hominis, vocem, actiones, affectiones etc., non eo tantum valet, ut rudes et infirmi foveantur, sed etiam nos magni et eruditi, qui judicium in scripturis habemus, tenemur istas rudes similitudines apprehendere, quia Deus eas nobis proposuit et per eas se nobis revelavit."

Indem die Bibel durch Eingliederung unseres individuellen Schicksals in das Schicksal einer langen geschichtlichen Reihe unsern Blick auf die Vergangenheit richtet, gibt sie auch unserer Frage nach dem Warum unseres Geschicks (§ 9) eine besondere Richtung. Sie lehrt uns die Lösung dieses Problems nicht im Vergleich mit andern Menschen, sondern in unserm Ursprung zu suchen. Beginnt unser individuelles Geschick mit einem nicht mehr rückgängig zu machenden Akt des souveränen Schicksals (§ 6, Schlußsatz), so verstehen wir von hier aus den Satz der Bibel, daß auch das Geschick der umfassenden geschichtlichen Reihe, in die wir mit unserm Geschick verflochten sind, mit einem Schicksalsakt beginnt, wenn sie den Ursprung der Menschheit in einer Schöpfung Gottes erblickt (Gen. 1, 26 f.). Dementsprechend führen wir auch alle sonst sich regende Lebendigkeit wie die gesamte ihr dienende tote Natur auf göttliche Ursprünge zurück, und es muß nunmehr die früher (§ 6) nur vermutete Vollkommenheit der Hoheit Gottes bejaht werden.

Diese Verwandtschaft mit Gott (Act. 17, 29) stellt zwar eine feste Verbindung zwischen ihm und uns dar.[5] Aber um so furchtbarer lastet jetzt der dreifach empfundene Abstand von ihm auf uns (§ 8).

§ 18. DAS GESETZ UND DIE SÜNDE

a) Nachdem wir an der Einsicht in unsern Ursprung die Absolutheit der Hoheit Gottes erkannt haben, ist auch die richterliche Instanz, vor der die Frage nach der Schuld an unserm Konflikt mit Gott geklärt werden kann, gefunden (§ 12c). Der höchste Souverän ist auch Inhaber der

[5] WA 45, 13, 2: „Darum so du willt wissen, woher du und ich und alle Menschen kommen, so höre hie zu, ich will dir's sagen: Es ist Gott Vater, der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erden, ein einiger Gott, der alles erschaffen hat und erhält. Itzt weißt du es." S. 14, 10: „Also lernete ich, wo ich herkäme, nämlich von Gott, wie Paulus in actis: Ipsius generis sumus, Gott hat uns gemacht."

richterlichen Gewalt. Wir müssen den biblischen Menschen darin beipflichten, daß der Spruch Gottes bei Erörterung der Schuldfrage unantastbar ist (Ps. 51, 6; Röm. 3, 4). Diese richterliche Unantastbarkeit Gottes bedeutet aber nicht nur Unanfechtbarkeit seines Urteils, sondern gleichzeitig Untadelhaftigkeit seines Verhaltens überhaupt. Daß wir diese anerkennen müssen, trotzdem wir seine Motive nicht restlos zu überschauen vermögen, bringen wir mit dem biblischen Begriff der Heiligkeit zum Ausdruck (Jes. 6, 3; Apoc. 4, 8). Wir meinen damit, daß er nicht nur vor jeder sittlichen Beurteilung bestehen könnte, sondern daß seine sittliche Qualität als unerforschliches Mysterium der Beurteilung von seiten des Menschen überhaupt entzogen ist.[6]

b) Müssen wir uns darum schweren Herzens entschließen, die gesamte Verschuldung an unserm Konflikt mit ihm auf unserer Seite zu suchen,[7] so bleibt doch noch die nicht unbillige Forderung übrig, auch den Maßstab kennen zu lernen, nach dem der Richter seinen Spruch fällt. Die Bibel kommt dieser Forderung durch den Nachweis eines göttlichen Gesetzes entgegen (Ex. 20, Matth. 5, 18).[8] Auf Grund unseres Gewissens (§ 8c)

[6] WA 1, 187, 19: „Daß Gott in sich selbst und in seiner Natur von niemand werd gerichtet oder gerechtfertiget, ist offenbar, dann er die ewige, beständige, wesende und nimmer wandelbare Gerechtigkeit selbst ist und aller Dinge der oberste Richter."

[7] WA 1, 404, 24: „Omnis mala inclinatio non extra nos sed in nobis est."

[8] WA 40 I, 479, 30: „Primus ergo intellectus et usus legum est cohercere impios . . ." 480, 32: „Alter legis usus est theologicus seu spiritualis, qui valet ad augendas transgressiones. Et is maxime quaeritur in lege Mosi, ut per eam crescat et multiplicetur peccatum, praesertim in conscientia. De hoc Paulus magnifice disputat ad Roma. 7. Itaque verum officium et principalis ac proprius usus legis est, quod revelat homini suum peccatum, caecitatem, miseriam, impietatem, ignorantiam, odium, contemptum Dei, mortem, infernum, iudicium et commeritam iram apud Deum . . ." 487, 17: „Nam cum per Legem

müssen wir ihr ferner darin beistimmen, daß auch da, wo man von formulierten Gesetzen Gottes nichts weiß, doch eine Gebundenheit an göttliche Herrschaft über unser sittliches Leben mehr oder weniger deutlich gefühlt wird (Röm. 2, 14). Das Gesetz Gottes erhebt das Gefühl der Beengtheit unseres Freiheitswillens (§§ 8c. 11) zu der klaren Erkenntnis, daß eine hemmungslose Betätigung unseres Freiheitswillens mit dem klaren Willen Gottes im Widerspruch steht. Es belastet unser Gewissen ferner mit der Erkenntnis, das unser gesamtes Empfinden, Wissen und Können, das uns den Abstand von Gott zeigte, Übertretung des göttlichen Gesetzes, also Sünde ist. Ja, es reizt uns, indem wir das Gesetz als Tyrannei empfinden, zu erneutem Widerspruch gegen Gott und vertieft unsern Konflikt mit ihm. Der ganze Zusammenstoß mit Gott erscheint uns nunmehr als Hinausstreben oder Hinausschreiten unseres Freiheitswillens über die von Gott gesetzlich festgelegten Grenzen. Sünden, d. h. die einzelnen Grenzüberschreitungen sind Verletzungen der gesetzgeberischen Hoheit Gottes (1. Joh. 3, 4). Der Kampf mit Gott ist nicht ein Konflikt zweier gleichstehender Kontrahenten, sondern eine Empörung.

c) Stammt mithin unsere Verschuldung aus unserm hemmungslosen Freiheitswillen, so stehen wir doch andrerseits mit diesem Freiheitswillen unter einem inneren Zwange, insofern er einmal in unserm Blute wurzelt, dessen Art und Pulsschlag wir nicht selbst geschaffen haben (§§ 2, 12). Unser Blut verdanken wir unsern menschlichen Erzeugern, die darin wieder von den Vorfahren abhängig waren.[9] Mit dem Empörerblut haben wir auch die Ver-

---

revelatur homini peccatum, mors, ira et iudicium Dei, infernus etc., impossibile est, ut non fiat impatiens, murmuret, oderit Deum et eius voluntatem. Non enim potest ferre iudicium Dei, suam mortem et damnationem; et tamen non potest effugere. Hic tum necessario incurrit in odium et blasphemiam contra Deum."

[9] WA 40 II, 322, 20: „Quin tu sic defini secundum hunc Psalmum (51.) Peccatum esse hoc totum, quod est natum ex patre

schuldung Gott gegenüber geerbt.[10] Daß jede aktuelle Verletzung der Hoheit Gottes außerdem auch eine individuelle Verschuldung auf unserer Seite bedeutet, ist selbstverständlich. Auf Grund der Blutsverwandtschaft aller Menschen (Act. 17, 26) können wir von der ererbten Verschuldung niemand ausnehmen.

Die Verschuldung des ersten Menschen läßt die Bibel durch Verlockung von seiten eines Urempörers veranlaßt sein (Gen. 3, 1ff.; Joh. 8, 44). Man kann diesen Satz erst verstehen, wenn man die Durchkreuzung des göttlichen Rettungswillens durch eine ebenfalls transsubjektive und einheitliche Lebendigkeit des Bösen begriffen hat (§ 35b).

§ 19. DER TOD

Trotz des Abstandes unseres Wissens von der Wahrheit Gottes (§ 8b) ist uns doch auf Grund der Offenbarung des Gesetzes ein Moment unserer Zukunft absolut gewiß: unser Tod.[11] Alles Nachdenken über unser Verhältnis zu Gott endigt vor dem Abgrund, der seine Lebendigkeit von der unsrigen trennt. Die Lebendigkeit Gottes ist unerschöpflich, die unsrige hat über kurz oder lang ein Ende. Der Zustand der Knechtschaft (§ 11) ist nur ein Provisorium. Der Vernichtungswille Gottes überwiegt

et matre, antequam homo possit per aetatem aliquid dicere, facere aut cogitare, ex hac autem ceu radice nihil boni coram Deo enasci posse."

[10] EA 15^2, 50: „Gleichwie ein Sohn die väterlichen Güter, so er nicht gewonnen hat, erblich und mit Recht besitzet; also ist er auch verpflichtet, nach Art derselbigen erblichen Gerechtigkeit die Schuld, nach dem Tode seines Vaters gelassen, zu bezahlen, dieweil er die väterlichen Güter besitzt und innehat. Denn wer den Nutz will haben, der trägt auch billig den Schaden. Also gehet's hie auch zu mit der Erbsünde, die wir nicht getan haben sondern unsre Eltern. Die müssen wir auch mit helfen tragen und bezahlen."

[11] WA 6, 109, 25: „Verum esto, nullum eorum (scil. malorum) sit venturum, forte sic deo volente, saltem illud quod omnium terribilium maximum dicitur, scilicet mors certissime futura est et nihil incertius hora eius."

zuletzt alle andern Motive und veranlaßt ihn, uns zu töten.

Was sich uns so an Einsichten in die Motive Gottes, in seine gesetzgebende und richterliche Gewalt, in die Tatsache und das Maß unsrer Verschuldung und in den Abstand unsrer Todesgewißheit von der unerschöpflichen Lebendigkeit Gottes ergeben hat, das faßt die Bibel unter Anwendung der Kategorie der Vergeltung (Hebr. 10, 30 f.) zusammen in dem Satze, der Tod sei ein Strafakt Gottes für unsre Empörung. Wer durch Sünde verschuldet ist, muß sterben (Hes. 18, 4; Röm. 6, 23).[12]

[12] EA op. ex. lat. 18, 284: „Non igitur hominum mors est similis morti bestiarum, quae naturali lege moriuntur, nec est mors, quae casu acciderit, aut temporalis esset, sed est mors, ut sic dicam, minata et profecta ab irato et alienato Deo."

ZWEITER TEIL

DIE VERSÖHNUNG

(DOGMATIK II)

VI. Kapitel

DER VERSÖHNER

§ 20. DER GESCHICHTLICHE AUSGANGSPUNKT

a) Die Offenbarungen, die wir bisher der biblischen Geschichte entnommen haben, gehen über eine gewisse Art von Klärung und Vertiefung dessen, was unser eigenes Schicksalserlebnis uns nahelegte, nicht wesentlich hinaus. Gott macht uns durch Vermittlung der Bibel mit dem Schicksal der biblischen Menschen, ihren Zusammenstößen mit ihm und ihrer in einer langen Geschichte immer mehr gereiften und bewährten Einsichten in die Mysterien seiner Lebendigkeit, unserer Ursprünge und unserer Todesgewißheit bekannt und verhilft uns da zu Klarheiten, wo wir selbst nur über dunkle Empfindungen verfügen. Dies gilt zunächst auch von demjenigen Menschen, dessen Geschick im Mittelpunkt des Neuen Testamentes steht.

b) Die Folgerungen, die vom Neuen Testament und der sich darauf beziehenden, uns umgebenden Christenheit aus dem Geschick des Menschen Jesus Christus gezogen werden, sind freilich so erheblich, daß hier die Frage nach der geschichtlichen Vergewisserung (§ 15a) ganz besonders brennend wird. Der Versuch der theologischen Geschichtsforschung, unter Diskreditierung der neutestamentlichen Schriftsteller einen geschichtlichen Jesus hinter den synoptischen Evangelien zu ermitteln, muß als gescheitert gelten, weil auf diesem Wege sämtliche Erlebnisse und Aussprüche Jesu zweifelhaft geworden sind, so daß die absurde Meinung entstehen konnte, Jesus habe überhaupt nicht gelebt. Das einzige, was hinter die synoptischen Evangelien zurückführt, sind die z. T. um Jahrzehnte früher entstandenen Briefe des Paulus, von denen allerdings einer in historisch unanfechtbarer Kette unmittelbar an das Geschick Jesu heranführt.

Wollte man, um jenes Verfahren doch zu rechtfertigen, diesen Weg weiter verfolgen, so würde es sich empfehlen, von einem außerbiblischen Zeugnis auszugehen, dem 1. Clemensbrief, der nach übereinstimmendem Urteil der ersten Historiker unseres Zeitalters noch im ersten Jahrhundert entstanden ist. Hier wird der 1. Korintherbrief des Paulus zitiert. Im 1. Kor. aber, dessen Echtheit hierdurch sichergestellt ist, beruft sich der Verfasser auf eine damals noch lebende größere Zahl von Augenzeugen für einen bestimmten, dem Geschick Jesu sehr wesentlichen geschichtlichen Vorgang (1. Kor. 15, 6).

c) Um aber keinerlei historischen Einwendungen ausgesetzt zu sein, ist es notwendig, bei dem geschichtlich unbedingt Gesicherten stehen zu bleiben, bei der Existenz und Beschaffenheit des Neuen Testamentes selber. Das Neue Testament, das jeder von uns in der Hand hat, ist ein unanfechtbares Zeugnis dafür, daß ein größerer, aber deutlich übersehbarer Kreis von Menschen das Geschick Jesu so gesehen und beurteilt hat, wie es hier geschieht. Haben wir überhaupt ein Interesse an dem Menschen Jesus, so nicht an einem mehr oder weniger unbekannten, sondern ausschließlich an dem, der es unmittelbar oder mittelbar bewirkt hat, daß ihn jene Menschen so sahen und beurteilten. Wir können, mit andern Worten, Jesus nur mit den Augen dieser Menschen oder überhaupt nicht sehen. Unsere Gewißheit um diese Person hängt also ganz allein davon ab, ob wir imstande sind, dieselbe Perspektive zu ihm zu finden, die jene hatten, wenn sie sich von ihm berührt glaubten und über ihn urteilten.[1]

[1] WA 40 I, 85, 26: „Perpende autem diligenter singula verba Pauli (Gal. 1, 4) et imprimis bene nota et urge hoc pronomen: Nostris. Nam tota vis in hoc consistit, ut aliquis bene applicet pronomina quae in sacris litteris frequentissime occurunt, quibus etiam semper magna Emphasis et Epithasis inest. Facile dixeris et credideris Christum Dei filium traditum esse pro peccatis Petri, Pauli et aliorum Sanctorum quos dignos fuisse iudicamus hac gratia. Sed difficillimum est, ut Tu qui indignum te iudicas hac gratia, ex corde dicas et credas Christum traditum pro tuis multis et magnis peccatis."

a) Die neutestamentlichen Schriftsteller stimmen in dem Eindruck von der menschlichen Lebendigkeit Jesu überein. Innerhalb der Schranken, die uns allen durch die natürlichen Gewalten und durch die geselligen Verbindungen gezogen sind (§ 2), bewegt er sich ergrimmend (Joh. 11, 33), und liebend (Marc. 10, 21), jubelnd (Luc. 10, 21) und trauernd (Mtth. 26, 37) unter den Menschen. Er steht unter den Gesetzen Gottes (Gal. 4, 4) und ist gleich allen andern den Verlockungen ausgesetzt, sie zu übertreten (Hebr. 4, 15). Auch er richtet in schauriger Sterbensnot an Gott die Schicksalsfrage (§ 9), die Frage nach dem Warum (Mtth. 27, 46).[2]

b) Zwei Merkmale zeichnen allerdings seine menschliche Lebendigkeit aus. Einmal das hohe Maß, in dem er für zahllose andre redend und handelnd zum Schicksalsträger wird — hierin freilich nur ein Höhepunkt in der Reihe vieler andrer biblischer Menschen, die im Namen Gottes geredet und gehandelt haben (vgl. Joh. 4, 19). Einzigartig ist aber zweitens die Übereinstimmung, mit der ihm das Merkmal sittlicher Unantastbarkeit zugebilligt wird (Mtth. 27, 4; Joh. 18, 38; 2. Kor. 5, 21; 1. Pt. 2, 22; Hebr. 7, 26f.). Das Urteil von der Makellosigkeit Christi ist die sicherste Brücke, die unsern Eindruck von seiner menschlichen Lebendigkeit mit demjenigen der neutestamentlichen Schriftsteller und demjenigen aller andern Menschen, die vorurteilsfrei deren Zeugnisse auf sich wirken ließen, verbindet.

---

[2] WA 40 I, 567, 23: „Ita haec verba: ‚Christus factus est sub legem' etc., ut valde sunt significantia, ita diligenter ponderanda sunt, iudicant enim filium Dei sub legem factum non unum atque alterum opus legis fecisse aut tantum civiliter sub ea fuisse sed omnem legis tyrannidem passum fuisse. Lex enim in summo suo usu exercuit Christum, tam horribiliter perterrefecit eum, ut tantum angorem senserit, quantum nullus hominum unquam senserit. Hoc satis testatur sanguineus eius sudor, confortatio eius per Angelum et seria ipsius precatio in horto,

c) Angesichts dieses Eindruckes sind wir vor ein unausweichliches Dilemma gestellt. Entweder müssen wir alles, was über das Empörerblut aller Menschen, über den Zusammenhang von Verschuldung, Vergeltung und Tod festgestellt wurde (§§ 18, 19), für Irrtum erklären, oder wir müssen annehmen, daß es mit diesen Dingen bei dem Menschen Jesus Christus eine besondere Bewandtnis gehabt habe.[3] Da uns das erste ohne Verleugnung unseres eigenen Schicksalserlebnisses nicht möglich ist, kann die Lösung des Schicksalsrätsels Jesu nur in der zweiten Richtung gesucht werden.[4]

§ 22. GÖTTLICHE LEBENDIGKEIT

a) Indessen trägt die Lebendigkeit Christi auch Züge, die sie von der unsrigen unüberbrückbar scheiden. Im Unterschied von uns allen sind nämlich die Schranken, in denen er gleich uns lebt (§ 21a), nicht Hemmungen seines Freiheitswillens wie für uns (§§ 2, 18b). Vielmehr verknüpft er seine Gebundenheit an diese Dinge mit einer Hoheit darüber, wie wir sie als Ausdruck der Lebendigkeit Gottes kennen lernten.

b) Will er das Gesetz Gottes nicht antasten, so betont er doch gleichzeitig auf das schärfste seine persönliche Hoheit darüber (ἐγὼ δέ Mtth. 5, 22. 28. 34. 39. 44), indem er teils die darin ausgesprochene sittliche Forderung bis

---

denique miserabilis illa vox in cruce: ‚Deus meus, Deus meus, quare dereliquisti me?'."

[3] ib. 448, 17: „Non debemus ergo fingere Christum innocentem et privatam personam (ut Sophistae et fere omnes Patres, Hieronymus et alii fecerunt), quae pro se tantum sit sancta et iusta. Verum quidem est, quod Christus est purissima persona, sed ibi non est resistendum ..."

[4] WA 28, 228, 30: „Christus aber stirbt nicht um etwas Guts willen, denn daß er für uns stirbt, tut er nicht darum, daß er größern Nutz und Frommen für sich selbst an uns gewinne, stirbet auch nicht um's Rechtes willen, denn er ist's nicht schuldig noch pflichtig, weder für uns noch für sich selbst zu sterben."

zu den letzten Folgerungen vertritt (Bergpredigt), teils jedoch auch von der überlieferten Gesetzlichkeit gänzlich loslöst (Marc. 2, 28; Luc. 11, 37 ff.; Joh. 5, 10 ff.; Mtth. 12, 1—8).[5]

c) Dieselbe Hoheit über das Gesetz vindiziert er sich, indem er in Einzelfällen von sich aus Sünden schlechthin vergibt (Luc. 5, 20; 7, 48; vgl. Joh. 8, 11). Er nimmt diese Befugnis generell für sich in Anspruch (Joh. 5, 22) und behauptet, daß er in Zukunft auch über alle Menschen davon Gebrauch machen werde (Mtth. 25, 31 ff.). Der hierbei zunächst auftauchende Verdacht, daß solche Ansprüche bei Jesus eben auch Empörerblut voraussetzen (Mtth. 9, 3; 26, 65), widerlegt sich für uns sofort durch die Erinnerung an seine persönliche Makellosigkeit (§ 21 b). Die Verbindung seiner Makellosigkeit mit seiner Hoheit über das Gesetz veranlaßt uns, von ihm wie von Gott (§ 18 a) als dem Heiligen zu sprechen (Marc. 1, 24).

Die Freiheit vom Zwange des Empörerblutes wird von der Christenheit mit dem ntl. Bericht über die Jungfrauengeburt (Mtth. 1, 18; Luc. 1, 26 ff.) in Verbindung gebracht. Das Neue Testament selbst hat die Makellosigkeit Christi nicht unmittelbar damit begründet.

d) Wie er hier menschliche Gebundenheit mit göttlicher Hoheit verbindet, so auch in seinem Verhältnis zu den geselligen Verbindungen. Er wahrt sich volle Freiheit gegenüber den Familienbeziehungen (Joh. 2, 4; Marc. 3, 32 ff.) und erfüllt doch noch in der Todesstunde Sohnespflichten (Joh. 19, 26 f.). Er respektiert die maßgebenden Vertreter der nationalen Theokratie (Luc. 17, 14; Mtth. 23, 3 a) und ihre Institutionen (Joh. 5, 1; Marc. 14, 14) und

[5] WA 40 I, 562, 16: „Non enim venit abrogaturus veterem legem, ut novam condidit, sed ut Paulus hic (Gal. 4, 5) ait, Missus est a patre in mundum, ut eos, qui sub lege captivi tenebantur, redimeret'." ... 564, 27: „Christus veniens invenit nos omnes captivos sub paedagogis et tutoribus, hoc est, conclusos et custoditos sub lege. Quid fecit? Ipse est Dominus legis, ideo lex non habet ius in eum, non potest eum accusare, quia est filius Dei. Ille igitur, qui non erat sub lege, sua sponte se legi subiecit."

übt doch freieste Kritik an ihnen (Mtth. 23, 3b ff.; Luc. 10, 31 f.). Es beugt sich den Gesetzen des römischen Staates (Marc. 12, 17) und behauptet doch außerhalb des Staates zu stehen (Joh. 18, 33—36).

e) Nicht anders steht er endlich zu den natürlichen Gewalten. Er hungert (Marc. 11, 12) und durstet (Joh. 19, 28) selber und teilt doch verschwenderisch Speise (Mtth. 14, 19 f.) und Trank (Joh. 2, 7 ff.) aus. Er litt selbst körperliche Qual (Leidensgeschichte) und heilte doch alle Arten von Krankheit. Er erfüllte Tote mit neuer Lebendigkeit und ging doch mit klarem Wissen dem eigenen Tode entgegen (Mtth. 16, 21). Sein Wissen überschreitet die Grenzen der Zukunft (Marc. 13, 2 ff.) und er zieht ihm doch in derselben Richtung selber Schranken (13, 32).

f) Jesus Christus hat also auf die neutestamentlichen Schriftsteller unmittelbar oder mittelbar den Eindruck hervorgerufen, daß er allen Hemmungen menschlichen Freiheitswillens mit der Freiheit und Hoheit Gottes gegenüberstand.[6] Hat er diese ihm eignende Lebendigkeit Gottes dennoch in den Schranken der menschlichen Lebendigkeit verwirklicht, so ist das Urteil zutreffend, daß er sich freiwillig erniedrigt habe (Phil. 2, 8).

§ 23. DER SOHN GOTTES

a) Die Hoheit, die Christus gegenüber dem Gesetz und aller Kreatur behauptete, ließ an sich eine doppelte Stellung der Menschen zu ihm möglich erscheinen. Die einen hielten sie für eine diabolische Anmaßung

[6] WA 40 II, 307, 35: „Si osculamini Filium, bene, si non, peribitis in via. Futurum enim est, inquit, ut Filius irascatur tandem.... Venit enim in hanc carnem, non ut iudicet, non ut damnet, sed ut osculetur nos et ostendat nobis amorem, quo nos complectitur. Si igitur eum non vicissim fueritis osculati, nulla religio, nulla iustitia, nulla sapientia vos sublevabit, sed simpliciter manebitis sub ira, et peribitis in ira“.... 309, 23: „Est enim huius Filii ira divina ira, et habet potestatem, non est vana aut sine viribus ira, se vult haberi pro Deo et coli aut minatur interitum.“

(Mtth. 9, 34; Joh. 10, 20). Die Evangelisten dagegen schildern sie als Ausdruck einer bestimmten Beziehung Christi zu Gott, denn „seine Jünger glaubten an ihn" (Joh. 2, 11). Sie glaubten in den Worten Jesu Gottes Worte, in seinen Taten Gottes Taten zu erkennen und sie schlossen daraus, daß auch seine Gedanken Gottes Gedanken seien. Ihr Glaube an ihn schließt also die Überzeugung ein, daß in dem Menschen Jesus Christus der für alle Menschen gültige Abstand von Gott bis zur Identität überwunden sei (Joh. 10, 30), daß hier das Endliche zugleich unendlich (§ 8a), das zeitlich Bedingte zugleich zeitlose Wahrheit (§ 8b), das göttliche Wollen zugleich menschliches Wollen (§ 8c) geworden sei. Dieser Glaube mußte sich darin bewähren, daß sie in diesem Menschen, der selbst „unter das Gesetz getan" und darin ganz einer der Ihrigen geworden war, zugleich einen erblickten, der vollkommen anders als sie war und das Gesetz aufhob, daß sie sich also aus seinem Munde die das Gesetz aufhebende Vergebung ihrer Sünden zusprechen ließen. War das Gesetz Beweis des Zornes Gottes (§ 18), so die Sündenvergebung Ausdruck des Widerspiels in Gott, seiner Liebe zu den Frevlern. Hier also liegt der Grund für den Glauben an jene zweite Motivreihe in Gott, gegen die sich unser eigener Eindruck von der Feindlichkeit Gottes zunächst sträubte (§ 16).[7]

b) Hier endlich wird die mehrfach zurückgestellte Entscheidung auch für den Menschen von heute unausweichlich, ob auch er Jesus für besessen halten will oder ob er den Eindruck seiner Jünger von seiner göttlichen Hoheit zu teilen, ob er, um in der neutestament-

[7] WA 45, 528, 8: „Also werden wir gewiß nicht allein des Artikels, daß Christus wahrhaftiger Gott ist mit dem Vater, sondern auch, daß er ein barmherziger Gott und Heiland ist, und können in allen Werken des Herrn Christi des Vaters Herz und Willen kennen und ergreifen zu rechtem seligem Trost aller elenden, betrübten Herzen und Gewissen. Also (spricht er) werden auch meine Werk fein zeigen, wie der Vater in mir ist und durch mich will erkannt werden."

lichen Sprache zu reden, an ihn zu glauben vermag. Daß Gott Vergeltung übt, das steht uns fest auch ohne Christus, schließlich auch ohne die Bibel. Ob er aber auch Vergebung übt, das ist die Frage. Christus bejaht sie, denn in göttlicher Hoheit übt er selbst die Vergebung aus. Ein Christ ist der, welcher ihm das glaubt.[8] Alle vernünftigen oder historischen Beweismöglichkeiten treten hinter der Notwendigkeit einer persönlichen Entscheidung für oder gegen diesen Glauben zurück. Hier liegt die Wende unseres Schicksalserlebnisses und der Trennungsstrich zwischen zwei Arten von Menschen. Alle weiteren Ausführungen der Dogmatik haben nur Sinn für den, der jene Frage bejahen kann.

Wir tun es hiermit, weil wir den Eindruck des Menschen teilen, der den Hebräerbrief schrieb und der ebensowenig wie wir Christus von Mensch zu Mensch gesehen hatte: Christus sei *ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*, nämlich Gottes, ein „Strahl seines Glanzes und Ausdruck seines Wesens" (1, 3). Diese Verwandtschaft zwischen Christus und Gott bildet eine Analogie zu derjenigen zwischen einem Menschen und seinem menschlichen Erzeuger. Wir verstehen demnach den Sprachgebrauch der Bibel wie der Christenheit, wenn Christus als Sohn Gottes bezeichnet wird, und zwar in einzigartigem Sinne (*μονογενής*, Joh. 3, 16) und bekennen uns dazu. Die „ganze Fülle der Gottheit", die in Christus „leibhaftig wohnte" (Kol. 2, 9), kann nicht aus seinem Zusammenhang mit der Geschlechterkette der Menschen abgeleitet werden. Wir müssen ihren Ursprung in einem unzeitlichen Zeugungsakt Gottes suchen (Joh. 1, 1 ff.).

[8] WA 29, 570, 22: „Aber der keines macht einen Christen, sondern allein, daß er diesen Artikel mit dem Glauben fasse und wisse, er sitze unter dem Reich der Gnaden, da ihn Christus unter seine Flügel genommen und ohn Unterlaß Vergebung der Sünden schenket. Wer etwas anders suchet oder mit Gott anders handeln will, der wisse, daß er kein Christ, sondern von Gott verworfen und verdammt ist."

VII. Kapitel

DER VERSÖHNUNGSAKT

§ 24. DAS OPFER

Es war zu erwarten, daß sich die Kampfgemeinschaft aller Menschen in demselben Augenblick auf den gemeinsamen Gegner, auf die Gottheit, stürzen würde, sobald sie glauben konnte, ihm einen tödlichen Schlag versetzen zu können. Dieser Augenblick war gekommen, als die Gottheit in den Schranken der menschlichen Lebendigkeit Christi vor ihnen stand. Die einzelnen Menschen, die sich an der Marterung und Tötung Christi beteiligten, waren lediglich Organe der Kampfgemeinschaft, zu der jeder von uns gehört, der jemals mit Gott im Konflikt stand. Der Tod Christi ist ein Akt menschlicher Feindseligkeit gegen Gott.[1]

Er ist aber gleichzeitig ein Akt göttlicher Feindlichkeit gegen die Menschen. Denn da der Tod jedes Menschen ein Akt des Vergeltungswillens Gottes ist, der heilige Mensch Jesus Christus den Vergeltungswillen Gottes aber nicht provoziert hatte, so kann der Tod Christi nur verstanden werden als Ausdruck des Vernichtungswillens Gottes gegen die Menschen überhaupt, von dem keiner, der Menschenantlitz trägt, ausgenommen ist.[2]

Christus war gleichzeitig das Opfer der Feindlichkeit der Menschen gegen Gott wie derjenigen Gottes gegen die Menschen. Er war das Opferlamm (Joh. 1, 29) beider Parteien, das schuldlos den Haß der Menschen (Act. 3, 14 f.) und den Fluch Gottes (Gal. 3, 13) auf sich nahm.

---

[1] WA 45, 227, 9: „Denn alle Historien zeugen, daß größer Feindschaft und Rachgierigkeit wider keine Menschen auf Erden ist geübet worden, als geübet ist worden und noch täglich geübet wird wider den Herrn, unsern Herrscher, und wider seine Herrschaft und Reich. Lies die Historia vom Leiden Christi, so wirst du finden, wer der Rachgierige sei, von dem David hier (Ps. 8, 2) redet."

[2] WA 40 I, 443, 29 (zu Gal. 3, 13): „Atque [Christus] cum ista

Der Tod Christi beweist, daß Zorn und Rache Gottes etwas ganz anderes sind, als eine logisch durchdachte Gerechtigkeit. Sie sind vielmehr Äußerungen einer ursprünglichen Lebendigkeit, deren elementare Gewalt jeder vernünftigen Berechenbarkeit geradeso spottet, wie die Heiligkeit Gottes der moralischen Beurteilung von seiten des Menschen entzogen ist (§ 18a).

Wenn Christus seine freiwillige Erniedrigung (§ 22 f.) bis in die Tiefe des Todes fortsetzte (Phil. 2, 8), in dem sich der Zorn Gottes über alles Menschliche entlud, so handelte er „wie eine Henne versammelt ihre Küchlein unter ihre Flügel" (Mtth. 23, 37), um die drohende Gefahr auf sich selbst abzulenken, wie ein Hirte, der sein Leben läßt, um die Schafe zu retten (Joh. 10, 12). Er hat dabei den Wunsch gehabt, für andre zu sterben (Marc. 10, 45), und das ganze Neue Testament stimmt in dankbarer Anerkennung und in vielfachen Wendungen überein, daß er es getan habe.[3]

Die Wirkung des Todes Christi besteht also darin, daß der Zorn Gottes dadurch von den andern abgelenkt ist. *Ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς* (Röm. 5, 9). War der Zorn Gottes seine Antwort auf die Empörung nicht einzelner, sondern der menschlichen Gesamtheit, so hat ebendiese menschliche Gesamtheit im Tode des einzig Heiligen in ihrer Mitte ihre Empörung furchtbar gebüßt, und Gott hat für die Empörung schaurige Rache genommen.

---

gestaret in nostra larva peccatum totius mundi, comprehensus, passus, crucifixus, mortuus et pro nobis maledictum factus est."

[3] WA 40 I, 447, 29 (zu Gal. 3, 13): „Clarus est igitur textus, quod omnes homines etiam Apostoli et Prophetae et Patriarchae sub maledicto mansissent, nisi Christus sese opposuisset peccato, morti, maledictioni legis, irae et iudicio Dei et ea in corpore suo superasset.... Iam vero Christus non est lex, non est opus legis, non est actus elicitus, sed persona divina et humana quae suscepit peccatum, damnationem legis et mortem, non pro se, sed pro nobis. Igitur tota Emphasis in particula: *ὑπὲρ ἡμῶν*."

Wenn wir auch die Verschuldung an unserm Konflikt mit Gott notgedrungen auf unsrer Seite suchen mußten (§ 18), so enthielt der Konflikt selber doch auch die Feindlichkeit Gottes als wesentliches Moment. Wir hatten uns aber entschlossen, Jesus Christus Glauben zu schenken, wenn er gegenüber einzelnen Menschen Vergebung statt Vergeltung übte und wenn er uns redend und handelnd Gottes Barmherzigkeit und Güte enthüllte (§ 23). Alles was er uns an solchen Zügen Gottes offenbarte, scheint aber dadurch gefährdet zu sein, daß Gott gerade über ihn die volle Gewalt seines Zornes entlud. Mit der Vernichtung seines Lebens scheint Gott auch über sein Lebenswerk das Urteil gesprochen zu haben.

Allein wie das ganze Neue Testament von der dankbaren Anerkennung des Opfertodes Christi widerhallt, so auch von der Kunde, daß ihm Gott eine neue Lebendigkeit geschenkt habe (Act. 2, 32).[4] Damit bekannte sich Gott zu jener Verkündigung Christi und er bezeugte gleichzeitig, daß sein Zorn, den Christus sterbend auf sich gelenkt hatte, besänftigt sei. Durch diese im Tode Christi vollzogene und in seiner Auferweckung bezeugte Besänftigung seines Zornes hat er selber an Stelle des Willens zur Vergeltung den Willen zur Vergebung treten lassen und so die Hand zur Versöhnung geboten. Er hat *κόσμον ἑαυτῷ καταλάσσων* (2. Kor. 5, 19) den Konflikt von sich aus beseitigt. Durch das von Christus vergossene Blut ist der Friede zwischen Gott und den Menschen geschlossen (Kol. 1, 20).[5]

---

[4] WA 20, 360, 31: „Denn der Christus grünet wieder aufs schönest, mitten im Leiden und gehet ein zu seiner Herrlichkeit, wie er selber spricht. Das ist, er erstehet vom Tode, wird ein Herre des Himmels, der Erden und der Höllen, daß alle Kreaturn im Himmel, in der Hölle und auf Erden müssen unter seinen Füßen liegen und ihm untertan sein und für einen Herrn erkennen."

[5] WA 40 I, 504, 12: „Ideo inter Deum ... et nos maximum est dissidium. Denique non potest Deus revocare legem suam, sed

Die ganze Qual unseres Kampfes gegen Gott äußerte sich im Zustande unserer Knechtschaft (§ 11). Lebendig sein und frei sein wollen ist für uns dasselbe. In den Hemmungen unseres Freiheitswillens empfinden wir die Feindlichkeit Gottes, der uns in souveräner Machtfülle durch Gesetze einengt, dadurch unsre Sünden provoziert (Röm. 7, 8) und uns so in immer tiefere Verschuldung stürzt. Unsere Knechtschaft und unsre Verschuldung, unlösbar miteinander verflochten, waren Ausdruck unseres hoffnungslosen Widerspruches gegen die feindliche Hoheit Gottes.

Was von Gottes Seite geschehen konnte, um an Stelle des Kampfes den Frieden zu setzen, ist durch die Sendung Christi geschehen. Sein Widerspruch gegen unsern Freiheitswillen ist verstummt. Die Knechtschaft, die in feindlicher Bedrohung mit der Vernichtung bestand (§ 11), hat ein Ende, weil sein vernichtender Zorn besänftigt ist (Hebr. 2, 15). Die gesetzgeberische und richterliche Hoheit Gottes, die unsern Freiheitswillen zur Empörung stempelte, ist durch die Hoheit der Begnadigung überboten (Röm. 5, 20). Hat Christus die Begnadigung erwirkt, so ist er der Erlöser von unsern Sünden (1. Pt. 1, 18 f.). Er hat uns erlöst von dem Fluch des Gesetzes (Gal. 3, 13). Wir jubeln ihm zu als unserm Befreier, der des Gesetzes Ende ist (Röm. 10, 4). Wir sind nicht mehr Feinde (Kol. 1, 21), auch nicht mehr Knechte, sondern Freunde (Joh. 15, 15). Gott selbst will unsre Freiheit (Gal. 5, 13). Wie Christus selbst *ἀπαύγασμα τῆς δόξης τοῦ θεοῦ* ist (§ 23), so ruft er auch uns auf zur *ἐλευθερία τῆς δόξης τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ* (Röm. 8, 21).[6]

---

vult servari eam. Neque nos, qui transgressi sumus legem Dei, a conspectu Dei fugere possumus. Ibi ergo interposuit Christus sese Mediatorem inter duos diversissimos et infinita ac aeterna separatione disiunctissimos et illos conciliavit."

[6] WA 40 II, 3, 22: „Christus nos liberos reddidit non politice, non carnaliter, sed theologice seu spiritualiter, hoc est ut conscientia nostra sit libera et laeta, nihil timens venturam iram.

VIII. Kapitel

DER GEIST

§ 28. WORT UND GEIST

Sollen Menschen in die von Gott zur Versöhnung dargebotene Hand einschlagen, so müssen sie von dem geschichtlichen Versöhnungsakt vor allem Kunde erlangen. Die notwendige Übermittelung der Frohbotschaft geschieht durch „Frohbotschafter" (*εὐαγγελισταί* Eph. 4, 11) und trägt adhortativen Charakter: „Laßt euch versöhnen mit Gott!" (2. Kor. 5, 20). Leisten wir dieser Aufforderung Folge, so haben wir die Perspektive gefunden, in der die Christusgläubigen des NT. Christus und sein Werk sahen (§ 20). Damit ist das geschichtliche Wort der Bibel auch für uns Wort Gottes geworden. Ohne das „Wort von der Versöhnung" (2. Kor. 5, 19) blieben Geschichte und Werk Christi für uns stumm. Wir hätten keinen zureichenden Grund, in Gott etwas andres als unsern Gegner und Richter zu erblicken.

Indem das berichtende Wort von Christus zum adhortativen Wort von der Versöhnung wird, vollzieht sich für alle, die es aufnehmen, eine Umkehrung der Wirklichkeit. Konnten wir ohne jene Kunde unser Verhältnis zu Gott und Welt nur verstehen als Abhängigkeit von der Welt, die Gott benutzt, um uns zu knechten und am

---

Ea est verissima ac inaestimabilis libertas, ad cuius magnitudinem et maiestatem ceterae (politica et carnalis) collatae vix sunt una stilla vel guttula. Quis enim potest eloqui, quanta res sit, aliquem posse certo statuere Deum neque iratum esse neque unquam futurum iratum, sed in aeternum fore faventem et clementem Patrem propter Christum? Magna profecto et incomprehensibilis libertas est habere summam illam Maiestatem faventem, protegentem, iuvantem, et tandem etiam corporaliter nos ita liberantem, ut corpus nostrum, quod ‚seminatur in corruptione, in ignominia et in infirmitate, resurgat in incorruptibilitate, in gloria et potentia'. Quare inenarrabilis est libertas, nos esse liberos ab ira Dei in aeternum, maiorque coelo et terra et omnibus creaturis."

Ende zu vernichten, als Gefangenschaft unter Gesetz und Schuld, so eröffnet sich uns unter dem Wort von der Versöhnung der Blick für eine neue Wirklichkeit, in der Gott seine Gewalt benutzt, nicht um uns zu knechten, sondern zu erlösen, nicht um unsre Schuld einzutreiben, sondern zu erlassen, nicht um uns zu Gegnern, sondern wie ein Vater seine mündigen Kinder zu Bundesgenossen zu haben. Damit hat unsere gesamte Umwelt einen neuen Sinn erhalten, der zu unsrer alten Weltauffassung im Gegensatz steht.

Da aber die Dinge selbst, an denen sich unsre Spannung gegen Gott entfaltete, keine wahrnehmbare Veränderung zeigen, so ist die neue Wirklichkeit, die sich uns erschließt, rein geistiger Art. Sie ist nur da, sofern uns jener Adhortativ erreicht und wir ihm Folge leisten. Zwischen Versöhntsein und Unversöhntsein gibt es keinen allmählichen Übergang, sondern nur ein Entweder-Oder. Das Ergriffenwerden vom *πνεῦμα*, d. h. der neuen geistigen Wirklichkeit, bedeutet also eine neue Erkenntnis, die eine persönliche Entscheidung einschließt. Die Entscheidung fällt in Herz und Gewissen, sofern wir unter diesem das Bewußtsein der Verantwortlichkeit vor Gott, unter jenem das Organ gefühlsbetonter Entscheidungen verstehen. Weil das *πνεῦμα* durch das Wort unser Herz trifft (Act. 2, 37; 7, 54), kann es auch Liebe (Röm. 5, 5) und Hoffnung (15, 13), Freude, Langmut und hochherzige Gesinnung (Gal. 5, 22) erzeugen. Es bewirkt eine Reihe besonderer Fähigkeiten (1. Kor. 12). Indem es die Regelung der Leidenschaften übernimmt, gibt es dem Menschen einen besonderen „geistlichen" Charakter, der ihn vom nur seelischen Menschen unterscheidet (1. Kor. 2, 14). Es hebt ihn in eine Sphäre, in der wahrhaftige Anbetung Gottes möglich ist (Joh. 4, 24; Jud. 20). [1]

[1] WA 26, 506, 3: „Weil aber solche Gnade niemand nütze wäre, wo sie so heimlich verborgen bliebe und zu uns nicht kommen könnte, so kommt der heilige Geist und gibt sich auch uns ganz und gar. Er lehrt uns solche Wohltat Christi, uns erzeigt, erkennen, hilft sie empfahen und behalten, nützlich brau-

§ 29. TRANSZENDENTALITÄT UND TRANSZENDENZ DES GEISTES

Das Pneuma schließt die von der Frohbotschaft Ergriffenen zur Gemeinsamkeit (2. Kor. 13, 13) und Einheit des Geistes (Eph. 4, 3) zusammen. Dabei erhalten die einzelnen jedoch nicht einen Teil vom, sondern Anteil am Ganzen. Das Pneuma verhält sich zur Erfahrung von Christus und seinem Werk wie die Kategorien des natürlichen Denkens zu den Anschauungen. Wie die Kategorien des Verstandes erst die Beziehung der Anschauungen auf einen Gegenstand, also Erkenntnis möglich machen, so das Pneuma und die mit ihm gegebene Entscheidung die Beziehung der Vorstellungen von Christus und seinem Werk auf Gott. Das Pneuma ist die Voraussetzung des Bekenntnisses: Jesus der Herr (1. Kor. 12, 3). Im Verhältnis zur Erkenntnis des versöhnten Menschen als solchen trägt es also transzendentalen Charakter.[2]

Sofern es aber selbst wieder nur durch Vermittlung des Wortes, also durch Erfahrung an uns herankommt (§ 28), trägt es transzendenten Charakter.[3] Denn es offenbart eine Wirklichkeit, die zu der natürlichen im Ge-

---

chen und austeilen, mehren und fördern und tut dasselbige beide, innerlich und äußerlich: innerlich durch den Glauben und ander geistlich Gaben ..."

[2] WA 47, 31, 24: „Der heilige Geist wird uns geschenkt und seine Gaben werden uns also geschenkt, daß wir nicht wissen, wie wir sie bekommen. Es kann allhier niemands die Zeit, den Ort oder Person bestimmen, wie und wann einer zu Gott bekehret werde. Es wird der heilige Geist mit seinen Gaben nicht aus menschlichem Willen gegeben. Und wenn solchs aus der Vernunft herkäme, so hätte es der heidnische Meister Aristoteles ... auch erfunden und urteilen können."

[3] WA 46, 58, 21: „Also setzet er dem heiligen Geist selbst ein Ziel und Maß seiner Predigt, daß er nicht Neues noch anders soll predigen, denn was Christus und sein Wort ist, auf daß wir ein gewiß Wahrzeichen und Prüfestein haben, die falschen Geister zu urteilen, daß gewißlich nicht der heilig Geist ist, was jemand selbst einfället oder gut dünket und außer oder neben dem Christo anfähet zu lehren in der Christenheit."

gensatz steht. Zu dieser natürlichen Wirklichkeit gehören sowohl die Boten, die uns das Wort verkündigen, wie die Worte, mit denen sie es tun, sofern diese nach Analogie aller sonstigen natürlichen Erfahrung unser Ohr berühren. Die Worte von Christus bilden also ein unentbehrliches Hilfsmittel des Pneuma, dürfen aber nicht mit ihm selbst verwechselt werden. Ohne das Pneuma kann das bloße Wort sogar das Gegenteil der Versöhnung bewirken (2. Kor. 3, 6). Das Wort kann seinen Zweck an uns nur dann erreichen, wenn wir die unserm natürlichen Leben gerade entgegengesetzte Stimme des Pneuma darin vernehmen. Dieses steht uns also dauernd als transzendenter Zeuge von Christus (Joh. 15, 26) gegenüber (Röm. 8, 16).

§ 30. GÖTTLICHE PERSÖNLICHKEIT

Indem das Pneuma Christus an denen, die das Wort vernehmen, bezeugt und damit zahllose Individuen einer einheitlichen Wirkung unterstellt, erweist es sich in aller Vielfältigkeit der Wirkung als dynamische Einheit, die aus einem inneren Mittelpunkte Energien ausstrahlt (*δύναμις πνεύματος* Act. 1, 8; Röm. 15, 19; 2. Tim. 1, 7). Die Wirkung besteht darin, daß es aus der historischen Kunde von Christus den Adhortativ macht: Laß dich versöhnen mit Gott! daß es also jeden einzelnen von uns anruft und zur persönlichen Entscheidung aufruft. Mit dieser Entscheidung fällt auch diejenige über unser gesamtes Geschick (§§ 33, 57). Da aber nur Gott die absolute Schicksalshoheit zukommt, so kann das uns aufrufende Pneuma kein anderes sein als dasjenige Gottes.

Lernten wir Gott von Natur in Gesetz und Gericht, sodann durch seinen Sohn in Opfer und Versöhnung kennen, so jetzt im Pneuma als Geist der Wahrheit und des Trostes, der zu der geschichtlichen Tat des Sohnes das Wort hinzufügt, mit dem er uns persönlich meint. Das Tröstende des Geistes ist die Gewißheit, daß jener Adhortativ auch an uns selbst ergeht, daß Gott sich gerade mit mir versöhnen will. Deshalb nannte Christus

das Pneuma τὸν παράκλητον (Joh. 14, 26). Der Paraklet spricht zu uns durch Menschen, die er als seine Organe antreibt, deren Worte er formt (2. Pt. 1, 21). Hören wir in der Paraklese von seiten der Menschen den Parakleten sprechen, so vernehmen wir zum dritten Male die Stimme Gottes (πρεσβεύομεν ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν, 2. Kor. 5, 20) — wie wir sie zuerst aus den transsubjektiven Gewalten des Schicksals und alsdann aus dem Munde Christi vernahmen. Es ist ein neuer Offenbarungsakt, wenn sich uns Gott nunmehr in reiner Geistigkeit enthüllt (Joh. 4, 24). Und diese dritte Form der Subjektivität Gottes trägt die Züge der beiden andern: Lebendigkeit, Hoheit und Freiheit. Der Geist ist ein Ursprung neuer Lebendigkeit für die Christen (Röm. 8, 10; Joh. 6, 63; 2. Kor. 3, 6). In absoluter Hoheit verteilt er ihnen geistige Fähigkeiten (1. Kor. 12, 11). Und endlich, wo der Geist des Herrn ist, da ist die Freiheit (2. Kor. 3, 17). Zum dritten Male hat sich uns Gott als lebendige Persönlichkeit erschlossen.[4]

IX. Kapitel
DIE BEGNADIGUNG

§ 31. DER GLAUBE

a) Ist Versöhnung der zentrale Akt Gottes, durch den er den Konflikt zwischen sich und den Menschen aus der Welt schaffen will, so ist jene Paraklese des Paulus der zentrale Ruf des Parakleten an alle nachfolgenden Geschlechter: „Laßt euch versöhnen mit Gott!" (2. Kor.

[4] WA 45, 732 22: „Denn diese Wort zeugen und beweisen, daß der heilige Geist nicht heißt ein schlechter Geist (als eine Kreatur oder etwas außer Gott, und doch von ihm den Menschen gegeben, noch allein sein Werk, so er in insern Herzen wirket), sondern ein solcher Geist, der da ist selbwesentlich Gott, und sein Wesen hat vom Vater, nicht geschaffen noch gemacht, sondern der beide, vom Vater ausgehet, und auch von Christo gesandt wird; und gibt ihnen auch solche Namen, so da sind persönliche Namen, oder ein selbwesende Person zeigen und nennen, als, daß er ihn heißt den Tröster, und auch dazu perpersönliche Werk, als, daß er soll von Christo zeugen."

5, 20). Dann muß der zentrale Akt des Menschen, mit dem er in die zur Versöhnung dargebotene Hand Gottes einschlägt, darin bestehen, daß er sich versöhnen läßt. Dieses Sichversöhnenlassen ist der Glaube.

b) Trug unsre Feindseligkeit gegen Gott den Charakter der Empörung (§ 18), so muß sich der Glaube als Ausdruck unserer Friedensbereitschaft zuerst in williger Unterwerfung äußern (Röm. 1, 5). Da aber die Versöhnung mit Gott durch Christus, die wir glaubend empfangen, auch das Ende der Knechtschaft bedeutet (§ 27), so kommt im Glauben nunmehr jene neue Stellung des Menschen zur Wirklichkeit, die der Geist in ihm bewirkt (§ 28), zum Ausdruck. Wie für den Glaubenden die Unterwerfung nicht mehr Knechtschaft sondern Befreiung bedeutet, so empfängt er an Stelle des Gerichtes die Begnadigung und im Tode das Leben.[1] Wie er im Menschen Christus an den ewigen Gott glaubt (§ 23a), so tritt er mitten in der Zeit heraus aus der Zeit und lernt sein eigenes Leben mit Gottes Augen ansehen.[2] Er kann dies alles, weil und solange er den Blick auf Christus gerichtet hält und in ihm das Wort Gottes von der Versöhnung vernimmt.[3] Im Vertrauen auf die darin

[1] WA 24, 569, 29: „Denn wir sind auch Herrn über die Welt durch Christum, und müssen ihr dennoch zu Fuße fallen, also daß es alles widersinnisch gehet, was Gott machet."

WA 43, 219, 8: „Haec fidei vis est, quae ita mediat inter mortem et vitam, et transmutat mortem in vitam et immortalitatem, quam scit donatam per Christum. . . ." Z. 28: „Fides igitur conciliat contraria, nec est ociosa qualitas, ut Sophistae dicunt. Sed virtus eius est mortem occidere, infernum damnare, esse peccato peccatum, Diabolo Diabolum, adeo ut mors non sit mors, etiamsi omnium sensus testetur adesse mortem."

[2] EA ex. op. lat. 18, 291: „Monet igitur Moses, ut transferamus nos extra tempus et Dei oculis inspiciamus nostram vitam."

[3] Der neutestamentliche Glaubensbegriff ist entscheidend beeinflußt durch sein persönliches Objekt: *πίστις, πιστεύειν τῷ κυρίῳ* Act. 18, 8. 2. Tim. 1, 12; *εἰς αὐτόν* Mtth. 18, 6. Joh. 11, 25. Röm. 10, 14. 1. Pt. 1, 8; *ἐπ' αὐτόν* Mtth. 27, 42. Röm. 4, 5. Hebr. 6, 1; *ἐπ' αὐτῷ* 1. Pt. 2, 6. *ἐν αὐτῷ* Joh. 3, 15. Eph. 1, 15; *πρὸς αὐτόν* 1. Thess. 1, 8. Philem. 5.

liegende göttliche Verheißung „übersteigt er den Berg des göttlichen Zornes und vereinigt sich mit Gott".[4] Wie aber jene innere Umstellung, die dem Glauben zugrunde liegt (§ 28), im Herzen erfolgt (*καρδίᾳ πιστεύεται*, Röm. 10, 10), so treten nun im Glaubenden an Stelle von Trotz, Angst oder Resignation (§ 2) Freude (*χαρὰ τῆς πίστεως*, Phil. 1, 25) und Sehnsucht (*ἐλπις*, Röm. 8, 24; 1. Pt. 1, 21). Wie den Christusgläubigen des Neuen Testamentes, so enthüllt sich uns allen im Glauben der letzte, jene ganze zweite Motivgruppe (§§ 16b, 23) beherrschende Beweggrund Gottes: bei der Vorausbestimmung unserer Kindschaft (Eph. 1, 5), bei der Sendung des Sohnes (Joh. 3, 16) und der Paraklese (2. Thess. 2, 16) wurde er bewegt von Liebe. Und wie in allen Zügen ist der Sohn auch hierin dem Vater gleich (Joh. 13, 1; Gal. 2, 20).

c) Sind wir so glaubend in das letzte Motiv Gottes eingedrungen, so ist auch unsere Zukunft ihrer Unheimlichkeit entkleidet (§ 6). An Stelle der Sorge (§ 3) tritt die Gewißheit, daß Gott trotz seiner Freiheit unbedingt zuverlässig ist (1. Kor. 1, 9; 1. Joh. 1, 9). Wie der Glaube das Lieben trägt, so trägt er auch das Hoffen. Denn er ist zuletzt auch Zukunftsgewißheit (Hebr. 11, 1; vgl. § 41).

§ 32. DIE GNADE

a) Das gesamte auf Versöhnung abzweckende Handeln Gottes stand in seinem freien Ermessen. Es war ein echter Hoheitsakt, wenn er an Stelle der nach Gesetz und Urteil zu erwartenden Vernichtung die Begnadigung treten ließ (§ 27). Gnade ist die Form, die seine Hoheit in der Versöhnung und durch sie angenommen hat.

Dieser Gnade verdanken wir unsere Rettung (Eph. 2, 5). Verhalten wir uns schon bei den allerersten Anfängen unseres Eingehens auf Gottes Friedensangebot lediglich rezeptiv (§ 28), so beruht unser ganzes Christsein auf einem Gnadenakt Gottes (1. Kor. 15, 10). Daß der Ruf Got-

[4] WA 40 II, 336, 33: „Ingentem autem illum montem irae divinae, qui ita disiungit Deum et Davidem, transcendit fiducia misericordiae et se cum Deo coniungit."

tes uns erreicht, ist Wirkung seiner Gnade (1. Pt. 5, 10; 2. Tim. 1, 9), daß wir daraufhin glauben können, entspringt seiner Gnade (Act. 18, 27), daß wir hoffen (2. Thess. 2, 16), daß wir aus dem Schwanken der Leidenschaften zur Festigkeit des Herzens gelangen (Hebr. 13, 9) und daß wir Erbrecht auf ewige Lebendigkeit haben (Tit. 3, 7) — alles dies fließt aus der Gnade.

b) Damit tritt an Stelle des früheren Eindrucks einer Benachteiligung gegenüber dem Geschick anderer (§ 9) das Gefühl einer besonderen Bevorzugung vor denen, die nach Gesetz und Urteil gerichtet werden. Denn daß diejenigen Menschen, denen die Kunde von der angebotenen Versöhnung Unsinn (*μωρία* 1. Kor. 1, 18), denen Christus ein Stein ist, über den sie stolpern (*λίθος προσκόμματος* 1. Pt. 2, 8), die also in die zur Versöhnung ausgestreckte Hand Gottes nicht einschlagen, statt der Begnadigung dem Zorn Gottes verfallen bleiben, ist selbstverständlich. Gott trifft also bei der Ausübung seines souveränen Begnadigungsrechtes eine Auslese (*ἐκλογή*, *ἐκλεκτοί* Mtth. 22, 14; Joh. 15, 16; Röm. 8, 33; Kol. 3, 12).

c) Diese Auslese kann an der Universalität des Rettungswillens Gottes (1. Tim. 2, 4) nicht irre machen. Denn das ihm zugrunde liegende Liebesmotiv erstreckt sich auf den ganzen Kosmos (Joh. 3, 16), und deshalb ist auch der ganze Kosmos Gegenstand der Versöhnung (2. Kor. 5, 19; 1. Joh. 2, 2).[5]

d) Unsre Gewißheit, daß auch wir zu den Auserlesenen gehören, gründet sich demnach auf die für alle und folglich auch für uns geltende Bedeutung der Sendung und des Opfertodes Christi. Die Universalität stünde uns fest,

[5] EA 20 I², 159: „Auf diese Weise lerne nur gewiß und eigentlich erkennen, wer und was Christus sei. Und sonderlich habe wohl Achtung drauf, daß du dir dies Wörtlein: Unsere, wohl lernest nütze machen, und aufs allergewissest seist, daß Christus nicht allein etlicher Sünde, sondern unser aller, das ist der ganzen Welt getragen und gebüßet habe. Denn er hat sich ja gewiß und wahrhaftig für der ganzen Welt Sünde in den Tod gegeben; ob's wohl die ganze Welt nicht glaubet."

auch wenn sie nicht von den neutestamentlichen Schriftstellern besonders betont würde (Joh. 1, 7; Röm. 8, 32; 11, 32; 2. Kor. 5, 14; 1. Tim. 4, 10; Tit. 2, 11; Hebr. 2, 9). Wenn also einer, an den die Paraklese „Laßt euch versöhnen!" ergeht, sich nicht versöhnen läßt, indem er den Glauben verweigert, so trägt er selbst die Schuld, daß der Konflikt zwischen ihm und Gott fortbesteht und daß er infolgedessen nicht zu den Auserlesenen gehört. Sind wir selbst im Gegensatz dazu Glaubende geworden, so ändert das nichts am Charakter der Auslese Gottes als eines reinen Gnadenaktes. Denn unser Glaube ist keine von uns frei gewollte Handlung, sondern Wirkung des im Worte uns erreichenden transzendenten Geistes (§§ 28, 29).[6]

[6] WA 43, 459, 36: „Id unum age, ut suscipias filium, ut placeat in corde tuo Christus in sua nativitate, miraculis et cruce. Ibi enim est liber vitae, in quo scriptus es." Ib. 460, 3: „Detestari itaque et fugere sceleratas istas voces debebamus, quas jactant Epicurei: Si necesse est, hoc ita fieri, fiat. Deus enim non ideo de coelo descendit, ut faceret te incertum de praedestinatione, ut doceret te contemnere sacramenta, absolutionem et reliquas ordinationes divinas. Imo ideo instituit, ud redderet te certissimum, et auferret morbum dubitationis ex animo tuo, ut non solum corde crederes, sed etiam oculis carnalibus adspiceres, et manibus palpares."

Ib. 463, 3: „Haec studiose et accurate sic monere et tradere volui. Quia post meam mortem multi meos libros proferent in medium, et inde omnis generis errores et deliria sua confirmabunt. Scripsi autem inter reliqua, esse omnia absoluta et necessaria: sed simul addidi, quod adspiciendus sit Deus revelatus, sicut in Psalmo canimus: Er heißt Jesu Christ, der Herr Zebaoth, und ist kein ander Gott, Jesus Christus est Dominus Zebaoth, nec est alius Deus: et alias saepissime. Sed istos locos omnes transibunt, et eos tantum arripient de Deo abscondito. Vos igitur, qui nunc me auditis, memineritis me hoc docuisse, non esse inquirendum de praedestinatione Dei absconditi. Sed ea acquiescendum esse, quae revelatur per vocationem et per ministerium verbi. Ibi enim potes de fide et salute tua certus esse, ac dicere: Ego credo in filium Dei, qui dixit: ‚Qui credit in filium, habet vitam aeternam'. Ergo in eo non est damnatio aut ira, sed beneplacitum Dei patris."

a) Wer an die Begnadigung durch Gott glaubt, gesteht zu, daß er ihrer bedarf. Insofern setzt der Glaube das Eingeständnis voraus, daß alle sittlichen Fähigkeiten und Leistungen des Menschen den Frieden mit Gott nicht erwerben können. Wäre es anders, so müßte dieser Frieden wenigstens zum Teil ein Produkt unseres Willens sein, was sowohl durch dessen unausweichlich gottfeindliche Haltung (§ 18) wie durch die Unbedingtheit der göttlichen Gnade (§ 32) widerlegt wird. Jeder Versuch also, durch Hinweis auf unser sittliches Verhalten unsere Lage vor Gott zu verbessern, würde uns in die alte Verlorenheit der Gottesferne zurückstoßen (§ 8).[7] Eine Gerechtigkeit des Menschen, die in der durch menschliches Tun oder Wollen bewirkten Überwindung der Gottesfeindschaft bestünde, kann es grundsätzlich nicht geben.

b) Ist aber diese Überwindung durch Christus zustande gebracht, und wird uns im Wort von der Versöhnung verheißen, daß sein Werk auch für uns gelte, so enthält der Glaube weiter das Vertrauen darauf, daß Gott „die Zeiten der Unwissenheit übersehen" (Act. 17, 30) und daß er die Sünde nicht anrechnen wolle (Röm. 4, 8). Der Glaube unterwirft sich also bedingungslos dem Urteil Gottes. Aber wir vertrauen bei dieser Unterwerfung darauf, daß sein Urteil auf Freispruch lauten werde. Und es kann auf Freispruch lauten, ohne daß wir an Gottes Heiligkeit irre werden müßten, weil es das erschütternde Opfer der Hingabe seines Sohnes an unserer Statt (Röm. 8, 32) voraussetzt. Durch Christus ist diejenige Gerechtigkeit erfüllt, die allein vor Gottes Richterspruch standhält. Gott rechnet dem Glaubenden diese Gerechtigkeit Christi an als seine eigene. Dies ist die Rechtfertigung. Es sind nur zwei Seiten derselben Sache, wenn Christus als unsere Gerechtigkeit bezeichnet wird (1. Kor. 1, 30)

[7] WA 40 II, 21, 14: „Velle ergo iustificari lege, est naufragium facere et se in certissimum discrimen aeternae mortis coniicere."

oder wenn es heißt, daß dem Glaubenden der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet werde (Röm. 4, 5).[8] Das große Wunder der Heilsgeschichte, daß Gott Mensch wurde, daß er die feindselige Welt mit sich versöhnte, ist damit auch in unserm persönlichen Leben wirksam geworden. „Der Christ ist gleichzeitig gerecht und sündig, heilig und weltlich, Feind und Kind Gottes."[9]

§ 34. DIE ERNEUERUNG

a) Die im Glauben vollzogene Umstellung unserer inneren Haltung (§ 31) bedeutet einen Gesinnungswechsel gegenüber Gott (*μετάνοια* Marc. 1, 15), eine Hinwendung zu ihm (*ἐπιστροφή* Act. 15, 3), vergleichbar dem Aufhorchen abgeirrter Schafe, die bis dahin jedes auf seinen Weg sahen (Jes. 53, 6), nun aber die Stimme ihres Hirten vernehmen (Joh. 10, 27) und auf ihn zueilen (1. Pt. 2, 25).

b) Hat die Aufopferung des Hirten für uns (Joh. 10, 11) unsere Verschuldungen gesühnt, so haben wir durch den

---

[8] WA 40 I, 372, 24: „Ex his nunc constat, quo modo fides sine operibus iustificet et quo modo tamen necessaria sit imputatio iustitiae. Peccata in nobis manent, quae Deus maxime odit. Ideo propter illa oportet nos habere imputationem iustitiae, quae nobis contingit propter Christum, qui nobis datus et a nobis fide apprehensus est. Interim ergo, donec vivimus, portamur et fovemur in gremio misericordiae et tolerantiae divinae, donec aboleatur corpus peccati et resuscitemur novi in die illa. Tunc erunt coeli novi et terra nova in quibus iustitia habitabit. Sub hoc interim coelo peccatum et impi habitant et pii peccatum habent. Hinc est, quod Paulus Rom. 7 conqueritur de peccato, quod in Sanctis reliquum est. Et tamen cap. 8 dicit nihil damnationis iis esse qui sunt in Christo Jesu. Quis conciliat illa summa pugnantia, quod peccatum in nobis non sit peccans, quod damnabilis non sit damnandus, quod reiectus non sit reiiciendus, quod dignus ira et morte aeterna non sit daturus poenas? Unicus Mediator Dei et hominum Jesus Christus, ut Paulus ait: ‚Nihil damnationis est his, qui sunt in Christo Jesu'."

[9] WA 40 I, 368, 26: „Sic homo Christianus simul iustus et peccator, sanctus, prophanus, inimicus et filius Dei est."

Glauben an ihn das Urteil über unsre frühere Gott feindselige Lebendigkeit empfangen und unsre erste Lebendigkeit ist mit dem Tode Christi getötet (Röm. 6, 6), wir nehmen mit unserm Blute, von dem sie ihre Bestimmtheit empfing (§ 18 c), an seiner Kreuzigung teil (Gal. 5, 24). Aber wie Gott den großen Hirten der Schafe aus der Reihe der Toten wieder herausführte (Hebr. 13, 20), so sind wir durch den Glauben an den lebendigen Christus auch zu einer neuen Lebendigkeit gelangt (Röm. 6, 8; Joh. 20, 31).[10]

c) Diese Entstehung einer neuen Lebendigkeit in uns ist eine zweite Geburt (1. Pt. 1, 3). Stammte die erste Lebendigkeit aus unserm Blut (Röm. 8, 13), so die neue aus dem Geist (Joh. 3, 5 ff.). Wir sind neue Menschen (Eph. 4, 24) und durch diese Neuschöpfung unserer Lebendigkeit (Gal. 6, 15) im vollendeten Sinne Gottes Söhne (Röm. 8, 14) und Töchter (2. Kor. 6, 18) geworden. Auch diese Wendung zur Kindschaft ist im Glauben eingeschlossen (Gal. 3, 26).

d) So schafft sich Gott in seinen erneuerten Geschöpfen eine Wohnung (Joh. 14, 23), in der sie ihn (Eph. 2, 22), den Geist (1. Kor. 3, 16) und Christus (Eph. 3, 17) beherbergen. Die Einwohnung Christi besteht darin, daß wir seine Leiden mitleiden (2. Kor. 1, 5) bis zur Selbstopferung (1. Joh. 3, 16), daß seine Hoheit die unsrige ist (2. Tim. 2, 12), sein

[10] EA 12^2, 94: „Siehe also ist uns in diesem Evangelio vorgehalten der Artikel, beide von dem Sterben und Auferstehen Christi, und wie derselbe in uns müsse practice, im Werk und in der Erfahrung, gelernet und geübet, und nicht allein mit den Ohren gehöret und mit dem Munde geredet werden; also, daß wir's auch also fühlen und solche Kraft in uns wirke, daß beide Leib und Seel dadurch geändert werde. Nämlich so Christus in mir und ich auch in ihm sterbe, das ist eine große Änderung des Lebens zum Tode. Aber da muß ich lernen fest halten mit dem Glauben an dem Wort, das Christus sagt: Ein Kleines; und nicht allein hören, sondern auch ins Herz bringen, daß es nicht soll ewig währen, sondern eine Änderung werden aus dem Tod zum Leben, da Christus wieder in mir auferstehet und lebet und ich in ihm lebendig werde."

Können das unsrige (1.Kor. 5, 4), sein Wissen das unsrige (Joh. 15, 15), mit einem Wort: daß seine Lebendigkeit die unsrige ist (Gal. 2, 20). Alles dies ἐν πίστει — es ist nichts Neues, was damit zum Glauben hinzukommt, alles ist vielmehr schon im Glauben enthalten.[11]

e) Den abschließenden Ausdruck für die Einwohnung Gottes in seinen erneuerten Geschöpfen bildet die Anerkennung, daß auch sie jetzt Heilige (1.Pt. 1, 15), das heißt, daß sie nunmehr jeder Verurteilung entzogen sind (Röm. 8, 34).

X. Kapitel

DIE KIRCHE

§ 35. DIE GEMEINDE DER HEILIGEN UND DAS REICH DES SATANS

a) Durch den Geist wird zwar die Wirkung des geschichtlichen Versöhnungsaktes individualisiert, indem er in den einzelnen den Glauben hervorruft. Gleichzeitig werden sie aber durch ihn zu einer dynamischen Einheit verbunden (§ 30), zur Glaubensgenossenschaft (Gal. 6, 10), zur Geistesgemeinschaft (Phil. 2, 1).

b) Dieser Gemeinde der Gläubigen, die als Gläubige auch Heilige sind (§ 34), steht auch die Kampfgenossenschaft der unversöhnlichen Gottesfeinde als geschlossene Einheit gegenüber. Erschienen uns die einzelnen, die Christus töteten, als Organe einer größeren Kampfgemeinschaft (§ 24), so verstärkt sich der Eindruck bei der dauernden und bewußten Zurückweisung des Versöhnungsangebotes, die sich auch in Haß und Vernichtungswillen

[11] WA 40 I 284, 22: „Quia vero in me vivit, ideo, quidquid in me est gratiae, iustitiae, vitae, pacis, salutis, est ipsius Christi, et tamen illud ipsum meum est per conglutinationem et inhaesionem, quae est per fidem, per quam efficimur quasi unum corpus in spiritu. Quia ergo vivit in me Christus, necesse est simul cum eo adesse gratiam, iustitiam, vitam ac salutem aeternam et abesse legem, peccatum, mortem, Imo legem a lege, peccatum a peccato, mortem a morte, Diabolum a Diabolo crucifigi, devorari et aboleri."

gegen die Gläubigen äußert (Luc. 6, 22; 1. Pt. 4, 12ff.), daß hier ebenso eine transsubjektive Einheit des Bösen vorliegt wie in der Gemeinde der Heiligen eine transsubjektive Einheit des Geistes.[1] Da sich ihre diabolische Feindschaft (1. Pt. 5, 8) auch in diabolischen Verlockungen äußert, die an den einzelnen herangebracht werden (Eph. 6, 11), wie sie an Christus selbst herantraten (Mtth. 4, 1ff.), so verstehen wir den Satz des Neuen Testamentes, daß das Subjekt dieser einheitlichen Gottesfeindschaft mit dem Urempörer identisch sei (§ 18c).

c) Von diesem Reich des Satans hebt sich die Gemeinde der Heiligen ab wie das Licht von der Dunkelheit (2. Kor. 6, 14). Sie bewährt ihre Heiligkeit, die sie sich als Vergebung ihrer Sünden täglich im Gebet erbittet,[2] in un-

[1] WA 18, 782, 30: „[Christiani] sciunt duo esse regna in mundo mutuo pugnantissima, in altero Satanam regnare, qui ob id princeps mundi a Christo et Deus huius saeculi a Paulo dicitur, qui cunctos tenet captivos ad voluntatem suam, qui non sunt Christi spiritu ab eo rapti.... In altero regnat Christus, quod assidue resistit et pugnat cum Satanae regno, in quod transferimur non nostra vi, sed gratia Dei."

[2] EA op. ex. lat. 18, 280: „Nam ecclesia vera est, quae orat, et ex fide ac serio orat: ‚Dimitte nobis debita nostra, sicut nos dimittimus debitoribus nostris'. Ecclesia est, quae de die in diem proficit, quae de die in diem induitur novum hominem, et exuit veterem. Ecclesia est, quae primitias Spiritus, non decimas, multo minus plenitudinem in hoc vita accipit."

WA 6, 292, 35: „Die Schrift redet von der Christenheit gar einfältiglich, und nur auf eine Weis, über welche sie haben zwo andere in den Brauch bracht. Die erste Weise nach der Schrift ist, daß die Christenheit heißet ein Versammlung aller Christgläubigen auf Erden, wir wir im Glauben beten: ‚Ich gläub in den heiligen Geist, ein Gemeinschaft der Heiligen.' Dies Gemeine oder Sammlung heißet aller der, die in rechtem Glauben, Hoffnung und Lieb leben, also daß der Christenheit Wesen, Leben und Natur sei nit leiblich Versammlung, sondern ein Versammlung der Herzen in einem Glauben, wie Paulus sagt Eph. 4: Ein Tauf, ein Glaub, ein Herr. Also ob sie schon sein leiblich voneinander teilet tausend Meil, heißen sie doch ein Versammlung im Geist, dieweil ein jeglicher prediget,

tadelhafter Ausübung ihrer Gemeinsamkeit, wie es etwa der Brief an die Epheser (4, 17 ff.) schildert und die Apokalypse im Bilde von der Braut Christi ahnen läßt, die sich ihrem Manne schmückt (21, 2) und die so Trägerin des Glanzes Gottes wird (21, 9 ff.).

d) Da wir das Vorhandensein des rechtfertigenden Glaubens bei andern nicht feststellen können, so hat über die Zugehörigkeit zur Gemeinde der Heiligen der Christ nur von sich selbst Gewißheit. Dieser aber hat sie wirklich.

§ 36. DER HERR DER KIRCHE

a) Die Gemeinde der Heiligen nimmt als Trägerin des Glanzes Gottes, als reine Geisteseinheit teil an der Transzendenz Gottes. Sie steht infolgedessen auch außerhalb der Zeit. Da aber die einzelnen Gläubigen ihre neue Lebendigkeit nach wie vor in den Schranken eines zeitlichen Geschickes verwirklichen, so ist die Gottheit durch die Einwohnung des Geistes (§ 34 d) gleichzeitig einer Gruppe von Menschen in spezifischer Weise immanent geworden. Durch diese zeitgebundene Außenseite erhält die Gemeinde der Heiligen selbst eine zeitliche Lebendigkeit, die wie alles Lebendige in der Zeit der Geschlechterfolge und der Differenzierung unterworfen ist. Im Begriff der Kirche ist die nicht zeitgebundene Einheit der Gläubigen wie ihre Spürbarkeit in der Zeit untrennbar miteinander verbunden.[3]

---

gläubt, hoffet, liebet und lebet, wie der ander, wie wir singen vom heiligen Geist: ‚Der du hast allerlei Sprach in die Einigkeit des Glaubens versammlet.' Das heißt nun eigentlich ein geistliche Einigkeit, von welcher die Menschen heißen ein Gemeine der Heiligen, welche Einigkeit alleine gnug ist, zu machen eine Christenheit, ohn welche kein Einigkeit, es sei der Statt, Zeit, Person, Werk oder was es sein mag, ein Christenheit machet."

[3] WA 6, 296, 37: „Drumb ... wollen wir die zwo Kirchen nennen mit unterscheidlichen Namen. Die erste, die naturlich, grundlich, wesentlich und wahrhaftig ist, wollen wir heißen ein geistliche, innerliche Christenheit, die andere, die gemacht und äußerlich ist, wollen wir heißen eine leibliche, äußerlich Chri-

b) Erscheint der Geist als Subjekt der Lebendigkeit der Kirche nach ihrer transzendenten Seite hin, so der erhöhte Christus, der selbst das Urbild einer Vereinigung von menschlicher und göttlicher Lebendigkeit ist (§§ 21 ff.), sobald die Kirche nach ihrer Zeitverbundenheit ins Auge gefaßt wird. Der einzelne versichert sich der Lebendigkeit des zum Himmel erhöhten Christus, indem er betend mit ihm persönlich spricht und indem er sich durch den Mund anderer die Sündenvergebung Christi spenden läßt (Joh. 20, 23). Die Gemeinde als solche holt sich die Gewißheit, ihn in ihrer Mitte zu haben, aus der Verkündigung der Frohbotschaft (Kol. 3, 16) und aus der gemeinsamen Feier des von ihm zum Gedächtnis seines Opfertodes gestifteten Abendmahles (1. Kor. 11, 23 ff.).

Die Gemeinde hätte kein Interesse an dieser Feier, wenn sie nicht gewiß wäre, daß der erhöhte Christus, dessen Gegenwart sie hier empfindet, mit dem identisch ist, der menschliche und göttliche Lebendigkeit in sich vereinigte. Seine Worte, daß er seinen Leib und sein Blut reiche, wenn er Brot und Wein darreicht, können keinen andern Sinn haben, als daß er damit auch die Übermittelung seiner menschlichen Lebendigkeit verspricht. Die Meinung, er lasse bei seiner Gegenwart in der Gemeinde die menschliche Seite seines Wesens im Himmel, ist schon deshalb absurd, weil der Himmel von den biblischen Schriftstellern gerade als Sphäre der Transzendenz Gottes gedacht wird, die als solche räumliche Bestimmungen überhaupt nicht zuläßt. Einen Gott Christus, der seine Menschlichkeit gelegentlich daheim läßt, wenn er unterwegs ist, kennen wir weder vor noch nach seiner Erhöhung.[4] Die Gewißheit, den erhöhten Chri-

---

stenheit, nit daß wir sie voneinander scheiden wollen, sondern zugleich als wenn ich von einem Menschen rede und ihn nach der Seelen ein geistlichen, nach dem Leib ein leiblichen Menschen nenne, oder wie der Apostel pflegt innerlichen und äußerlichen Menschen zu nennen, also auch die christlich Versammlung, nach der Seelen ein Gemeine in einem Glauben einträchtig, wie wohl nach dem Leib sie nit mag an einem Ort versammlet werden, doch ein jeglicher Hauf an seinem Ort versammlet wird."

[4] WA 23, 143, 30: „Christus Leib ist zur Rechten Gotts, das

stus leibhaftig in ihrer Mitte zu haben, gründet sich für uns endlich darauf, daß er der feiernden Gemeinde von heute nicht weniger sein und schenken wolle als dem Kreise der Jünger, mit denen er das Abendmahl zum erstenmal feierte.[5]

Das Abendmahl ist für die Kirche aller Zeiten höchster Ausdruck der Blutsgemeinschaft gewesen, zu der die vielen einzelnen durch das für alle geflossene Opferblut Christi verbunden sind (1. Kor. 10, 16).

c) Damit ist auch Sinn und Umfang der Herrschaft festgelegt, die der erhöhte Christus in der Geschichte

---

ist bekannt. Die Rechte Gotts ist aber an allen Enden, wie ihr musset bekennen aus unser vorigen Überweisung. So ist sie gewißlich auch im Brot und Wein über Tische. Wo nu die rechte Hand Gotts ist, da muß Christus Leib und Blut sein, denn die rechte Hand Gotts ist nicht zu teilen in viel Stücke, sondern ein einiges einfältiges Wesen." 151, 1: „Droben habe ich gesagt, daß die Rechte Gotts an allen Enden ist, aber dennoch zugleich auch nirgend und unbegreiflich ist, über und außer allen Kreaturen. Es ist ein Unterscheid unter seiner Gegenwärtigkeit und deinem Greifen. Er ist frei und ungebunden allenthalben, wo er ist, und muß nicht da stehen als ein Bube am Pranger oder Halseisen geschmiedet. Siehe, die Glänze der Sonnen sind dir so nahe, daß sie dich gleich in die Augen oder auf die Haut stechen, daß du es fühlest, aber doch vermagst du es nicht, daß du sie ergreifest und in ein Kästlin legest, wenn du gleich ewiglich darnach tappest. Hindern kannst du sie wohl, daß sie nicht scheinen zum Fenster ein, aber tappen und greifen kannst du sie nicht. Also auch Christus, ob er gleich allenthalben da ist, läßt er sich nicht so greifen und tappen. Er kann sich wohl ausschälen, daß du die Schale davon kriegest und den Kern nicht ergreifest. Warum das? Darum, daß ein anders ist, wenn Gott da ist, und wenn er dir da ist. Denn aber ist er dir da, wenn er sein Wort dazu tut, und bindet sich damit an, und spricht: Hie sollt du mich finden. Wenn du nu das Wort hast, so kannst du ihn gewißlich greifen und haben, und sagen: Hie hab ich dich, wie du sagest."

[5] WA 26, 286, 29: „Weil es nicht wider die Schrift noch Glauben ist, daß die Wort Christi, nach unserm Verstand, im ersten Abendmahl Christus Leib geben, so sehen wir auch keine Ursache, warum es in andern Abendmahlen sollte wider Schrift und Glauben sein."

ausübt. Sie beschränkt sich, da niemand ihn Herrn nennen kann, es sei denn „im heiligen Geiste" (1.Kor. 12, 3), auf die Kirche.[6] Er ist König, aber eines Königreichs, das nicht weltlich ist (Joh. 18, 36). Jeder Versuch, ihn zum König weltlicher Reiche zu machen (vgl. Joh. 6, 15), bedeutet eine Säkularisation der Kirche und ist deshalb eine Verletzung seiner einzigartigen Hoheit. Da er nicht gekommen ist, um sich dienen zu lassen, sondern um selber zu dienen (Marc. 10, 45), so kann die von ihm ausgeübte Herrschaft nur innerlicher Art sein.[7] Sie besteht in einer Beeinflussung der Seelen, die nicht als Zwang, sondern als Belebung unserer neuen Lebendigkeit empfunden wird (Joh. 15, 1 ff.; vgl. § 34). Er lenkt die Glieder der Kirche wie das Haupt eines Menschen die Glieder seines Leibes (Eph. 4, 15 f.).

d) Die Unabhängigkeit dieser Herrschaft von der Geschlechterfolge hat sich Christus gesichert durch den Akt der Taufe, durch den immer neue Geschlechter zu dem Einen Leibe hinzugetauft werden (εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν 1.Kor. 12, 13). Der Ritus des Wassertaufens bedeutet eine Reinigung derer, die die untadelhafte Gemeinde der Heiligen darstellen (Eph. 5, 26; vgl. § 35) und damit die Begnadigung mit den Wirkungen des großen Versöhnungs-

---

[6] WA 6, 301, 30: „Christus ist wohl ein Herr aller Dinge, der Frommen und der Bösen, der Engel und der Teufel, der Jungfrauen und der Hurn, aber er ist nit ein Haupt denn allein der frommen, gläubigen Christen, in dem Geist versammlet. Denn ein Haupt muß eingeleibet sein seinem Körper, wie ich aus Sanct Paul Eph. 4 bewähret hab, und mußten die Gliedmaß aus dem Haupt hangen, ihr Werk und Leben von ihm haben, darumb mag Christus nit sein ein Haupt irgendeiner bösen Gemein, ob dieselben ihm wohl unterworfen ist als einem Herrn."

[7] WA 47, 368, 17: Christus „spricht: Ach ihr guten Leutlin, was meinet ihr, daß ich ein solch Regiment führen und anrichten will, wie die weltlichen Fürsten und Herrn haben? ... Ich lasse Herrn Herrn sein; darum bin ich nit hier, sondern ich bin kommen, jedermann zu dienen."

aktes (Röm. 6, 3 ff.).[8] Die Kirche hat kein Recht, Kinder von dieser Begnadigung auszuschließen.[9]

e) Die Zugehörigkeit zur Kirche ist jedem Getauften zuzusprechen. Da aber mit der Möglichkeit des Absturzes aus der Begnadigung gerechnet werden muß (Gal. 5, 4), so ist die Zugehörigkeit zur Gemeinde der Heiligen nicht ohne weiteres damit gegeben (§ 35 d). Die wesentliche Identität der außerzeitlichen Gemeinde der Heiligen und der zeitgebundenen Kirche ist also nicht durch ihre Glieder, sondern allein durch die Identität des Herrn, des Glaubens und der Taufe garantiert (Eph. 4, 5).

§ 37. DAS AMT

a) Die Zeitverbundenheit der Kirche stellt sie vor Aufgaben, deren Erledigung nicht von jedem ihrer Glieder in gleicher Weise gefordert werden kann, weil sie den Einsatz der ganzen Lebendigkeit erfordert — die Glieder der Kirche stehen auch nach ihrer Erneuerung in andern geselligen Verbindungen, die ebenfalls den Einsatz der ganzen Lebendigkeit einzelner erfordern (§§ 47—51) — aber auch nicht von allen einzelnen gefordert zu werden braucht.[10] Diese Aufgaben sind bedingt durch die Eigen-

---

[8] WA 12, 48, 14: „Ist doch die Taufe unser einiger Trost und Eingang zu allen göttlichen Gütern, und aller Heiligen Gemeinschaft."

[9] WA 26, 169, 31: „Haben wir nu nicht sonderliche Sprüche, die von den Kindern zu taufen sagen, so wenig auch sie (die Wiedertäufer) haben Sprüche, die von alten Leuten zu taufen gebieten, so haben wir doch das gemein Evangelion und gemeine Tauf im Befehl, jedermann zu reichen, darin die Kinder auch müssen begriffen sein. Wir pflanzen und begießen und lassen Gott Gedeihen geben."

[10] WA 50, 633, 5: „Denn der Haufe ganz kann solchs nicht tun, sondern müssen's einem befehlen oder lassen befohlen sein. Was wollt sonst werden, wenn ein jeglicher reden oder reichen wollt und keiner dem andern weichen. Es muß einem allein befohlen werden und allein lassen predigen, taufen, absolvieren und Sakrament reichen, die andern alle des zufrieden

lebendigkeit der Kirche als Gesamtheit, die Geschlechterfolge und die Gefahren der Säkularisation (§ 36a).

b) Die Eigenlebendigkeit des kirchlichen Organismus erfordert erstens das Wachhalten der Gewißheit um die Versöhnung durch Wortverkündigung und Verwaltung des Abendmahls (§ 36b); sodann wie jede echte Lebendigkeit (§ 1) die steigende Bewältigung und Assimilation toter Stoffe, d. h. solcher Menschen, die bis dahin noch nicht die neue Lebendigkeit besitzen, was wiederum durch Wortverkündigung geschieht. Die Geschlechterfolge erfordert ferner den Vollzug der Taufe (§ 36d) und die Wortverkündigung an die inmitten der Christenheit aufwachsenden Geschlechter. Die Gefahren der Säkularisation erfordern endlich die Stützung schwacher Glieder und nötigenfalls den Ausschluß solcher, die in den Zustand bewußter Feindschaft gegen Gott zurückgekehrt sind und die als Krankheitsherde den Organismus zu vergiften drohen.

c) Die Verteilung dieser fünf elementaren Funktionen der Kirche, der Predigt, der Kultusleitung, der Propaganda, der kirchlichen Erziehung und der kirchlichen Aufsicht (mit Einschluß der Schlüsselgewalt, Mtth. 18, 18), auf eine Mehrzahl von ausübenden Gliedern der Kirche nach dem Prinzip der Arbeitsteilung (*διαιρέσεις διακονιῶν*, 1. Kor. 12, 5) ist grundsätzlich berechtigt. Nach den Anhaltspunkten, die Christus selbst in der Einrichtung des Apostolats für die Organisation der Kirche gegeben hat und nach dem Vorbilde der Urkirche läßt sich aber gegen die Vereinigung aller oder einer Mehrzahl von ihnen in Einer Hand nichts Triftiges einwenden.

d) Entsprechend dem gesamten, auf Versöhnung abzweckenden Werke des Herrn der Kirche ist der Inbegriff aller kirchlichen Funktionen das „Amt, das die Versöhnung predigt" (2. Kor. 5, 18). Jede Amtstätigkeit, die diesen obersten Zweck gefährdet, ist verwerflich. Wie die Königsherrschaft des Herrn der Kirche im Dienen be-

sein und drein willigen. Wo du nu solchs siehest, da sei gewiß, daß da Gottes Volk und das christlich heilig Volk sei."

steht (§ 36c), so ist auch das Amt ausschließlich ein Dienst, der seiner Kirche erwiesen wird (im Neuen Testament *διακονία*).[11] Versteht man unter dem Bischofsamt insbesondere die Funktion der kirchlichen Aufsicht (*ἐπισκοπή*, 1. Tim. 3, 1),[12] so sind auch seine Träger mit dieser Tätigkeit an das Vorbild des Erzhirten (1. Pt. 5, 4), der selbst als Bischof der Seelen bezeichnet wird (2, 25), gebunden.[13]

§ 38. DIE DIFFERENZIERUNG

a) Die Differenzierung der Kirche (§ 36a) erstreckt sich zunächst auf ihre zeitverbundenen Züge. Sie spiegelt daher vor allem diejenige der Kirchenglieder wider, sofern diese kraft ihrer Zeitverbundenheit andern Gemeinschaften angehören (§§ 47—51).

Das wichtigste Beispiel dafür ist die Gliederung nach dem Wohnsitz der Kirchenglieder in Ortsgemeinden. Aber auch gegen die Bildung nationaler Kirchentypen läßt sich nichts Triftiges einwenden, solange dadurch die wesentliche Identität der Kirche mit der Gemeinde der Heiligen nicht gefährdet (§ 36e) und die Gefahr einer Säkularisation der Kirche vermieden wird (§ 36c).

b) Da aber mit der Zugehörigkeit zur Kirche die Zugehörigkeit zur Gemeinde der Heiligen nicht notwendig gegeben ist (§ 36e), mithin auch die Träger des kirchlichen Amtes als solche noch keine Gewähr bieten, daß

---

[11] WA 47, 368, 32: „Also stehet nun mein und eines jeden Predigers und Pfarrherrn Amt nit in irgendeiner Herrschaft, sondern in dem, daß ich euch allen diene."

[12] WA 26, 196, 5: „Eigentlich heißt ein Bischof ein Aufseher oder Visitator und ein Erzbischof, der über dieselbigen Aufseher und Visitatores ist, darum daß ein jeglicher Pfarrherr seine Pfarrkinder besuchen, warten und aufsehen soll, wie man da lehret und lebet und der Erzbischof solche Bischöfe besuchen, warten und aufsehen soll, wie dieselbigen lehren."

[13] WA 12, 391, 9: „Darum vermahnet er sie, daß sie nicht tun, als wäre das Volk unter ihnen, daß sie Junker könnten sein und machen möchten, wie sie wollten. Denn wir haben einen Herrn, der ist Christus, der unser Seelen regiert. Die Bischof sollen nichts tun, denn daß sie weiden."

sie selber mit Gott versöhnt sind, so muß auch mit einem Mißbrauch des Amtes gerechnet werden. Dieser Mißbrauch des Amtes, seit der Urzeit in der Kirche zu beobachten (2. Kor. 11, 13), hat mehrfach zu Verfälschungen der elementaren Funktionen der Kirche (§ 37 c) geführt und so notwendige Reaktionen der gesund erhaltenen Teile der Kirche hervorgerufen. Dadurch sind zwei weitere, abgeleitete Funktionen der Kirche notwendig geworden, die Tätigkeit der Theologie und der Konzilien.

c) Die Aufgabe der Theologie besteht in der Klärung und Erledigung jener Differenzen durch Vertiefung der Erkenntnisse von den geschichtlichen Grundlagen der Kirche und ihrer Interpretation, die Aufgabe der Konzilien in der Feststellung der aus der theologischen Arbeit gewonnenen Erkenntnisse, soweit sie der Sicherstellung der evangelischen Wahrheit dienen und deshalb als Kirchenlehre zu gelten haben.[14] Wie die elementaren so bergen auch die abgeleiteten Funktionen die Gefahr von Irrungen in sich. Jedes Glied der Kirche ist verpflichtet, hierüber zu wachen und gegebenenfalls für Abhilfe zu sorgen. Solange aber die Feststellungen der Konzilien nicht des Irrtums überführt sind, ist auch dafür Sorge zu tragen, daß sich die Träger der elementaren Funktionen nicht mit ihnen in Widerspruch setzen.[15]

---

[14] WA 50, 618, 36: „Ein Concilium soll allein mit des Glaubens Sachen zu tun haben und das, wenn der Glaube Not leidet. Denn öffentliche böse Werk kann man wohl daheimen durch die weltliche Herrschaft, Pfarrherr, Eltern verdammen, und die guten handhaben." Ib. 546, 29: „Summa, tu sie alle zusammen, beide, Väter und Concilia, so kannst du doch nicht die ganze Lehre christlichen Glaubens aus ihnen klauben, ob du ewig dran klaubst."

[15] WA 18, 653, 13: „Nos sic dicimus: duplici iudicio spiritus esse explorandos seu probandos. Uno interiori, quod per spiritum sanctum vel donum Dei singulare, quilibet pro se suaque solius salute illustratus certissime iudicat et discernit omnium dogmata et sensus, de quo dicitur 1. Corinth. 2: Spiritualis omnia iudicat et a nemine iudicatur. Haec ad fidem pertinet et necessaria est cuilibet etiam privato Christiano. Hanc superius

d) Die durch jene Verfälschungen entstandene konfessionelle Differenzierung kann nur durch Belehrung der Irrenden beseitigt werden. Der Versuch, äußere Einheit herzustellen, wo die Einheit des Glaubens (Eph.4,5) fehlt, verführt zur Gleichgültigkeit gegenüber den Irrtümern und zerstört so die Hoffnung auf Herstellung der echten Einheit. Die konfessionelle Differenzierung läßt aber der Hoffnung Raum, daß insbesondere die Verkündigung der Frohbotschaft bei einzelnen auch in solchen kirchlichen Gruppen Versöhnung mit Gott bewirkt, deren theologische und konziliare Arbeit abgeirrt ist, und daß sich dementsprechend die Gemeinde der Heiligen aus Gliedern aller zersplitterten Konfessionskirchen zusammensetzt.[16]

---

appellavimus interiorem claritatem scripturae sanctae... Sed hoc iudicium nulli alteri prodest, nec de hoc quaeritur in hac causa... Ideo alterum est iudicium externum, quo non modo pro nobis ipsis, sed et pro aliis et propter aliorum salutem, certissime iudicamus spiritus et dogmata omnium. Hoc iudicium est publici ministerii in verbo et officii externi et maxime pertinet ad duces et praecones verbi. Quo utimur, dum infirmos in fide roboramus et adversarios confutamus."

[16] EA 9^2, 286: „Daher heißt es eine einige, heilige, catholica oder christliche Kirche, daß da ist einerlei reine und lautere Lehre des Evangelii, und äußerlich Bekenntniß derselben an allen Orten der Welt, und zu jeder Zeit, unangesehen was sonst für Ungleichheit und Unterscheid des äußerlichen, leiblichen Lebens oder äußerlicher Ordnungen, Sitten und Ceremonien sind."

DRITTER TEIL

DIE FREIHEIT

(ETHIK)

XI. Kapitel

DAS NEUE SCHICKSALSERLEBNIS

§ 39. DER TRINITARISCHE GOTTESGLAUBE

a) Der Glaube, durch den sich der Christ mit Gott versöhnen läßt, hat an Stelle der feindseligen Empörung gegen Gott die willige Unterwerfung gesetzt (§ 31). Damit scheint sein Freiheitstraum, der ihn zuerst mit dem Schicksal in Konflikt brachte, endgültig ausgeträumt zu sein. Der Gott, dem man sich unterwarf, hat Gesetze gegeben (§ 18b). Christus, der Versöhner, hat ihre Forderungen keineswegs aufgehoben (§ 22b). Die Sklaverei dauernder Bindung an diese Gesetze erscheint unausbleiblich. Der Geist, in dessen Sphäre wir allein zum Glauben kamen, steht im Gegensatz zu unserm Blut (§ 34c), dem unser Freiheitswille entsprang. So scheint die Geistigkeit des Glaubens Verleugnung und Ertötung unsrer Leidenschaften einzuschließen (§ 3).

Wäre dies der Sinn des Christentums, daß unsre Hoheit zugunsten derjenigen Gottes ausgelöscht würde, daß Christus uns den Rest unserer Freiheit nähme, daß der Geist an Stelle heißer Leidenschaften die Langeweile reiner Geistigkeit treten ließe, so möchte man lieber auf diese Versöhnung verzichten, im Kampfe beharren, und fallen als ein Held.

b) Wo immer solche Verleumdungen des Christentums auftraten, da stammten sie aus einer Verkürzung oder Verleugnung des christlichen Trinitätsglaubens. Das innere Recht dieses Glaubens hat die Dogmatik ergeben. Dreimal hat sich uns Gottes Persönlichkeit enthüllt (§§ 16, 23, 30) und es ist doch immer derselbe Gott gewesen. Aber die Identität Gottes in der dreimaligen Enthüllung darf uns nicht hindern, die Enthüllungen scharf gegeneinander abzugrenzen, wenn man zur Klarheit über das christliche Ethos gelangen will.

Die Bestätigung der Gültigkeit des Gesetzes durch den geschichtlichen Christus (§ 22), diente dazu, uns seiner göttlichen Lebendigkeit zu versichern, aber sie war nicht der abschließende Ausdruck seiner Sendung. Dieser bestand vielmehr im großen Versöhnungsakt. Mit der Vollendung der Versöhnung war seine geschichtliche Sendung ein für allemal erledigt, und was der erhöhte Christus tut, kann mit dem, was der geschichtliche Christus tat, zum mindesten nicht im Widerspruch stehen. Das wurde uns darin bestätigt, daß die Herrschaft des erhöhten Christus im Dienen besteht (§ 36). Hätte er uns neue Knechtschaft gebracht, sie sei welcher Art sie wolle, so wäre sein Versöhnungswerk wenigstens teilweise selbst hinfällig (§ 27).[1] Die Sendung des Geistes, des Parakleten, hat zum Zweck die Paraklese: „Laßt euch versöhnen mit Gott!" (§§ 28, 31), und diejenigen, die sich glaubend versöhnen lassen, in der unzeitlichen Gemeinde der Gläubigen zu einer geistigen Einheit zusammenzufassen.

c) Ist so die Tätigkeit des Geistes auf das spirituelle[2] und die des Sohnes Gottes auf das soteriologische Ge-

---

[1] WA 40 II, 13, 13: „Ideo si Christus specie irati judicis aut legislatoris apparuerit, qui exigit rationem transactae vitae, certo sciamus eum furiosum esse diabolum, non Christum. Christum enim scriptura depingit nostrum esse propiciatorem, interpellatorem et consolatorem. Talis semper est et manet, non potest esse sui dissimilis."

WA 12, 113, 3: „Er wüßte wohl, S. Paul., daß Christus durch sein Lehre und Regiment Gottes Kreatur und Werk wider zubrechen noch hindern wollt. Nu ist ein Mann je Gottes Kreatur und Werk, sich zu besamen und zu mehren geschaffen, Gen. 1. Darum will er durch sein Evangelion und Priestertum nicht ein Holz oder Stein aus dem Mann machen, noch ihm sein natürliche Werk hindern, die Gott eingepflanzt hat."

[2] WA 46, 56, 2: „Denn der Heilig Geist und christliche Kirche hat mit solchem nichts zu tun, das der Vernunft unterworfen ist und in dies zeitlich Leben und weltlich Regiment gehört, als da ist Gesetz machen, wie man soll essen und trinken, Mönch oder Nonnen werden, Weib und Kind haben, oder ohn Ehe bleiben, Laien und Priester unterscheiden, geistliche Gü-

biet beschränkt, so leuchtet ein, daß sich unser neues Verhältnis zu dem dreieinigen Gott in der Stellung zu Geist und Christus nicht erschöpfen kann. Mit unverminderter Kraft packt uns das Erlebnis des Anfangs: Gott der Herr unseres zeitgebundenen Geschickes, der die Gewalten der Natur und die Mächte der Gesellschaft auf uns einstürmen läßt. Diese Gewalten sind weder durch das Versöhnungswerk Christi noch durch die Paraklese des Geistes beseitigt. Haben wir uns mit Gott versöhnen lassen, so deshalb, um jenen beiden Möglichkeiten des Ausganges, der Verleugnung unserer Lebendigkeit oder derjenigen Gottes (§§ 13, 14) zu entgehen. Die Frage, was wir erneuerten Menschen mit jenen Gewalten des Schicksals anfangen, die weder Ausdruck des göttlichen Versöhnungswillens noch Organe des Parakleten sind, das ist die Grundfrage der Ethik.

§ 40. NEUTRALISATION DER SCHICKSALSGEWALTEN

a) Die große Wendung in unserem Verhältnis zu den Gewalten des Schicksals, die uns die Versöhnung gebracht hat, besteht darin, daß sie für uns nun ihres feindseligen Charakters entkleidet, also neutralisiert sind. Aber nach wie vor unterstehen sie der Hoheit Gottes, denn sie sind das Reich seiner Schöpfung (§ 17). Es muß ihnen also ein eigentümlicher Wert innewohnen. Infolgedessen würden wir dem Herrn der Schöpfung kaum eine Ehre erweisen, wenn wir uns vor der Berührung mit ihnen fürchteten oder sie etwa als Glieder der Gemeinde der Heiligen auch nur geringschätzten.[3] Die Gemeinde der Heiligen lebt in einer unzeitlichen Sphäre und hat dementspre-

---

ter erhalten und mehren, Kirchen bauen und stiften usw., sondern gehet mit andern Sachen um...."

[3] WA 40 I, 174, 13: „Universa autem creatura est facies et larva Dei.... Hoc ideo dico, ne quis putet penitus reprobari et contemni a Paulo istas larvas seu personas. Non dicit Paulus, nullam debere personam esse, sed nullam personarum acceptionem apud Deum esse. Personae vel larvae debent esse et Deus eas dedit et sunt eius creaturae. Sed nos non debemus

chende Aufgaben. Aber gerade weil wir jetzt Gottes Freunde (§ 26), seine Söhne und Töchter (§ 34c) sind, fühlen wir uns außerdem auch in seiner Schöpfung zu Hause.

b) Die Frage, ob nicht auch unversöhnte Menschen diese Freude an Gottes Schöpfung empfinden und sich in ihr wie Christen (§§ 43, 47—51) betätigen können, muß bejaht werden. Ihr ethisches Verhalten kann also äußerlich mit demjenigen der Christen weithin parallel gehen. Ja, es bleiben ihnen gewisse Spannungen, die der Christ zu ertragen hat (§§ 52—54), erspart. Was aber für den Christen eine selbstverständliche Auswirkung seiner neuen Lebendigkeit ist, das kann jenen deren Erwerb geradezu verhindern. Das restlose Aufgehen in der Welt der Schöpfung birgt die Gefahr der Verleugnung Gottes in sich (§ 14) und kann über die Notwendigkeit der Versöhnung hinwegtäuschen (vgl. § 43c).

c) Dem Schein aber, als ob der in der Welt der Schöpfung restlos aufgehende, unversöhnte Mensch deshalb vor dem Christen etwas voraus habe, weil dieser durch seine Gliedschaft in der Gemeinde der Heiligen in einer transzendenten Welt sein eigentliches Bürgerrecht habe (Phil. 3, 20) und darum für die zeitliche Welt blind sei, hat die christliche Ethik den Nachweis entgegenzusetzen, daß der Christ als solcher in seiner Freiheit und Hoheit gegenüber der Schöpfung (§ 43) wie in seinen Leistungen für ihre überindividuellen Lebendigkeiten (§§ 47—51) von niemand übertroffen wird.[4]

§ 41. DER OPTIMISMUS

Die Anerkennung der bleibenden Schicksalshoheit Gottes schließt das Bekenntnis ein, daß sich auch der Christ

---

eas revereri et adorare. In usu rerum, non in rebus ipsis vis sita est, ut supra dixi."

[4] WA 6, 207: „Also ein Christenmensch, der in dieser Zuversicht gegen Gott lebt, weiß alle Ding, vermag alle Ding, vermisset sich aller Ding, was zu tun ist, und tut's alles frohlich und frei."

noch in den Händen des „Schicksals" befindet. Auch er kann sein Geschick nicht restlos nach seinen Wünschen gestalten. In der Auseinandersetzung mit den andern Elementen der Schöpfung erleben wir fortwährend Niederlagen, Schmerzen, Enttäuschungen und Verluste. Die Welt bleibt ein Jammertal und der Christ muß wie Christus das Kreuz tragen.

Aber alles dies ist jetzt nicht mehr Ausdruck der Feindlichkeit Gottes. Es vermag unser Wissen, von Gott geliebt zu sein, nicht zu erschüttern (Röm. 8, 35ff.). Vielmehr erleben wir jetzt darin die Hand des Vaters, die uns segnet und unsre Lebendigkeit erhöhen will. Mag er damit unsern Glauben erproben (1. Pt. 1, 7), mögen Verluste und Entsagungen notwendig sein, um unsern Blick frei zu machen für die Rettung der Seele (Marc. 8, 36) — wir sind der unerschütterlichen Zuversicht, daß den Auserlesenen Gottes ihr gesamtes Geschick zum besten dienen muß (Röm. 8, 28). Bei der Fahrt über das Meer undurchsichtiger Zukunft können wir jederzeit in sicherem Hafen vor Anker gehen (Hebr. 6, 19). Was der alttestamentliche Mensch ahnte, das bejaht der Christ mit reifem Wissen: „Du leitest mich nach Deinem Rat und nimmst mich endlich mit Ehren an" (Ps. 73, 24). Die beherrschende Stimmung des Christen ist der Optimismus (Act. 8, 39).[5]

---

[5] WA 44, 110, 39: „Discamus igitur nos quoque, quando mergimur in calamitates et aerumnas, et operimur tenebris, propter quas non possumus statuere nos esse Ecclesiam, aut placere Deo, ut verbum apprehendamus, und lassen sinken und fallen, was da fällt, nec moveamur aliorum ruina et defectione. Sed cogitemus nos esse in loco caliginoso, praelucente verbi lichno. ‚Qui crediderit et baptisatus fuerit, salvus erit.' Illa est lux unica, quam non videt sol, non ratio humana; sed in corde lucet. Praeter hoc verbum nihil sciamus, nihil videamus. Eo enim solo lucente nihil est periculi, et veniet hora, qua emergamus, et cum gaudio dicamus: ‚Vidi Dominum facie ad faciem, et salva facta est anima mea.' ..." 111, 32: „Ita enim fingamus proverbium ex hac historia (Kampf Jakobs): Wenn man denkt

Der vollendete Ausdruck des grenzenlosen Vertrauens, das der Christ seinem Schöpfer entgegenbringt, ist das Sprechen mit ihm als seinem Vater (Luc. 11, 2ff.).

§ 42. DER TODESSCHLAF

Der Optimismus des Glaubens droht an der Gewißheit des Sterbenmüssens zu scheitern. Aber auch der Tod hat seine Schrecken verloren (1. Kor. 15, 55). Daß wir trotz unserer Versöhnung sterben müssen, versteht sich von selbst, weil wir auch als erneuerte Menschen beständig mit Widerständen unseres eigenen Blutes zu kämpfen haben. Der Tod ist die endgültige Vernichtung dessen, was sich in uns gegen die Versöhnung sträubte, und insofern auch für den Christen ein Akt der Vergeltung (§ 19). Aber damit vollendet sich auch im Tode die Befreiung.[6] Und das Sterben ist deshalb unter allen Umständen ein Gewinn (Phil. 1, 21).

Unsre neue Lebendigkeit aber kann, weil sie nicht zeitgebunden ist, vom zeitlichen Sterben nicht mitbetroffen werden. Vielmehr erringt sie gerade darin den Sieg über den letzten ihrer Feinde (1. Kor. 15, 26). Das Schwinden des Bewußtseins im körperlichen Sterben erlebt der Christ, wie man täglich das Einschlummern erlebt (1. Thess. 4, 13). „Der Tod ist mein Schlaf worden."[7] Das Urbild frohen Erwachens zu ewiger Lebendigkeit und vollendeter Freiheit hat der Christ am Aufgewecktwerden des Erstlings unter den Schlummernden (1. Kor. 15, 20).

---

unser Herr Gott hab einen verworfen, so soll man's dafür halten, unser Herr Gott hab ihn in den Armen, und herze ihn."

[6] WA 24, 112, 25: „Wenn der Tod nicht wäre, würde die Sünde nimmer untergehen. Darum wird eben damit der Sünde endlich gewehret, und ist sonst kein Rat ihr los zu werden."

[7] WA 36, 547, 25: „Denn das zuvor ohn Christo ein rechter ewiger Tod war, das ist nu, nachdem Christus durch den Tod gangen und auferstanden ist, nicht mehr ein Tod, sondern nur ein Schlaf worden, also daß die Christen, so in der Erden liegen, nicht Tote sondern Schläfer heißen als die gewißlich auch auferstehen werden."

XII. Kapitel

DIE NEUE LEBENDIGKEIT

§ 43. FREIHEIT UND HOHEIT IN DER SCHÖPFUNGSORDNUNG

a) Die optimistische Gewißheit, daß Gott die Schicksalsgewalten zu unserm Besten verwendet (§ 41), kann für sich allein noch nicht das bedrückende Gefühl vertreiben, durch unsere Unterwerfung unter den Schöpfer auch an seine Gesetze gebunden und so zuletzt doch um die Erfüllung unserer Freiheitssehnsucht betrogen zu sein. Die bestimmt ausgesprochene Zusicherung, daß wir als erneuerte Menschen zur Freiheit berufen seien (Gal. 5, 13), wird jedoch durch genauere Prüfung der Schöpfungsordnung selber bestätigt.

b) Sie zeigt uns allerdings, daß die einzelnen Elemente der Schöpfung keine chaotische Masse bilden. Sie unterliegen vielmehr bestimmten Regeln der Bewegung und der Veränderung, den Naturgesetzen. Dies gilt nicht nur vom toten Stoff, sondern auch von Pflanzen und Tieren, vom Menschen selbst und von den überindividuellen Verbindungen der Menschen. Auf der andern Seite beobachten wir aber bei allen lebendigen Schöpfungselementen eine gewisse Hoheit, mit der sie andere in ihren Dienst nehmen. So assimiliert sich die Pflanze tote Stoffe und verwendet sie zur Durchführung der eigenen Lebendigkeit. Das Tier verwendet außer dem toten Stoffe auch Pflanzen zu demselben Zweck, der Mensch Tiere, Pflanzen und tote Stoffe. Mit dieser Verwendung anderer Schöpfungselemente im Dienste der eigenen Lebendigkeit steht die Geltung der Naturgesetze nicht nur nicht im Widerspruch, sondern jene wird durch diese erst ermöglicht. Denn die Kenntnis und Ausnutzung der Naturgesetze hat jedenfalls die menschliche Hoheit über die Natur nachweislich nicht beeinträchtigt, sondern gesteigert. Wird aber durch die Ausnutzung der Naturgesetze die Lebendigkeit gesteigert, so auch die Freiheit, die zu den Merkmalen der echten Lebendigkeit gehört.

c) Die Auswirkung der erneuerten Lebendigkeit des Christen innerhalb der Schöpfungsordnung unterscheidet sich von derjenigen anderer Menschen dadurch, daß der unversöhnte Mensch durch seinen Freiheitswillen in einen — nicht nur eingebildeten (§ 10) — Konflikt mit Gott getrieben wird, der Christ dagegen umgekehrt mit seinem Freiheitswillen seinem Frieden mit dem Schöpfer Ausdruck gibt. Dies hat praktisch zur Folge, daß der Christ nicht nur auf die eigene Freiheit bedacht ist, sondern entsprechend dem Willen des ihm verbündeten Schöpfers auf die Freiheit aller seiner Geschöpfe. Zwar nimmt er, ebenfalls in Übereinstimmung mit der Schöpfungsordnung, die auf niederer Stufe der Freiheit stehenden Geschöpfe in seinen Dienst — immerhin nur soweit es für seine eigne Lebendigkeit erforderlich ist. Aber er richtet seinen Blick über sich selbst hinaus auf noch höhere Befreiungsziele des Schöpfers (Röm. 8, 19 ff.) und stellt insbesondere seine eigne Lebendigkeit in Verfolgung dieser Ziele in den Dienst überindividueller Lebendigkeiten (§§ 47—51).[1]

d) Durch die Versöhnung sind wir also in das Hoheitsrecht über die Welt der Schöpfung wieder eingesetzt, das nach Lehre der Bibel von Gott dem ersten Menschen vor seiner Empörung zugedacht war (Gen. 1, 28). Wir empfinden zwar nach wie vor den Abstand unseres Wissens und Könnens von Gott (§ 17). Aber es ist jetzt das Abstandsgefühl der Kinder vom Vater. Wir sind seine Ebenbilder (Kol. 3, 10), ohne seine Konkurrenten zu sein.

e) Das Hoheitsrecht erstreckt sich aber auch auf die geselligen Verbindungen, die durch die Versöhnung mit Gott ebenfalls den Charakter feindseliger Schicksalsgewalten verloren haben. Unsere Bereitschaft, freiwillig unsre Lebendigkeit in den Dienst ihrer überindividuellen

[1] WA 6, 227, 28: „Sprichstu aber: Warum tut's Gott nit allein und selber, so er doch wohl kann und weiß einem jeden zu helfen? Ja er kann's wohl, er will es aber nit allein tun, er will, daß wir mit ihm wirken und tut uns die Ehre, daß er mit uns und durch uns sein Werk will wirken."

Lebendigkeit zu stellen, kann die Einsicht nicht verdunkeln, daß wir ihnen als Christen grundsätzlich in voller Unabhängigkeit gegenüberstehen. Wir haben Gewalt von Gott (2.Kor. 10, 8) und besitzen königliche Rechte (1.Pt. 2,9). Keinesfalls dürfen wir uns in das Joch neuer Knechtschaft einspannen lassen (Gal. 5, 1).[2]

§ 44. ENTFESSELUNG DER LEIDENSCHAFTEN

a) Der Optimismus, mit dem wir uns im Rahmen der Schöpfungsordnung zur Freiheit berufen wissen, bewährt sich auch gegenüber der tiefsten aller ehemaligen Freiheitshemmungen, gegenüber unserm Blut (§ 2), dem Quell der Leidenschaften. Infolge unserer Begnadigung mit dem Geiste Gottes ist die Abhängigkeit von unserm Blut keine Knechtschaft mehr (§ 34), weil wir in freier Geistigkeit darüber gebieten können. Aber diese Befreiung kann nicht in der Ertötung dessen bestehen, was wir dem Schöpfer verdanken. Eine Abtötung der Leidenschaften überhaupt wäre Raub an der neuen Lebendigkeit und Verrat an dem, der sie in uns erzeugte. Auch der Christ hat ein Herz mit heißem Blut.[3]

---

[2] WA 7, 28, 13: „Wer mag nu ausdenken die Ehre und Höhe eines Christenmenschen? Durch sein Königreich ist er aller Ding mächtig. Durch sein Priestertum ist er Gottes mächtig. Denn Gott tut, was er bittet und will."

WA 5, 283, 26: „Sub Christo omnia possidente libera licitaque sunt omnia, quae in coelo, terra, mari sunt."

[3] WA 44, 493, 3: „Hoc autem in primis notandum est, quod Joseph describitur plenus caritate et affectibus naturalibus ac fraterna benevolentia. Quanquam enim duriter compellat et tractat fratres, tamen ardet cor eius στοργῇ φυσικῇ et amore spirituali. Quia fides et Spiritus sanctus non corrumpit, aut destruit naturam, sed corruptam et destructam sanat et reparat. Manent itaque naturalissimi affectus in parentibus, fratribus, uxoribus, qui non tolluntur per gratiam sed excitantur."

Ib. 533, 13: „Papa et fanatici tales sanctos fingunt, qui sint Stoici et sine omni sensu doloris aut laetitiae. Sicut Monetarius robur suum jactabat in reprimendo dolore et vincendis creaturis, negabat se affici rebus praesentibus, qualescunque essent.

b) Aber er kann die ihm entspringenden Leidenschaften frei regeln. Trotz, Angst, Resignation, Verzweiflung kennt er nicht mehr, seitdem die Feindseligkeit des Schicksals erloschen ist. Aber als Ebenbild Gottes kann er jetzt lieben (1. Joh. 4, 7), auch wo er keine Gegenliebe findet (Luc. 6, 35), nach dem Vorbilde des Lammes zürnen (Apoc. 6, 16) und wie Christus hassen (Apoc. 2, 6), mit unerhörter Langmut vergeben (Mtth. 18, 21ff.) und mit unerhörter Schärfe verdammen (1. Kor. 16, 22; Gal. 1, 8).

c) Gerade aus den Leidenschaften des von der Gottesfeindschaft und der Verschuldung erlösten Blutes entspringen dem Christen die elementarsten Kräfte zur Bewältigung der andern Mächte, weil er hierin am tiefsten mit dem göttlichen Erzeuger selber verwandt ist. Denkt er an ihn, an den Schöpfer, so nicht in der Form philosophischer Grübelei, sondern gleich den Dichtern alttestamentlicher Lieder mit dem Jubel des von den Werken des Schöpfers aufgewirbelten Blutes (Ps. 104), mit Bewunderung (Ps. 97, 1—6) und hinreißender Begeisterung (Ps. 19, 1—7; Ps. 148).[4]

Sed Deus detestatur *ἀπάθειαν* illam, neque Academicos amat, sed tales requirit, qui sint pie et amanter adfecti erga parentes, liberos, etc. sicut testatur divina vox apud Osaeam: ‚Misericordiam volo', etc. Ibi mandata est charitas erga proximum, quae profecto non impletur sine sensu aut adfectu. Pereant igitur fanatici illi cum sua *ἀπάθεια*."

[4] WA 7, 572, 12: „... Wer seine göttliche Taten mit tiefem Herzen wohl bedenkt, und sie mit Wunder und Dank ansiehet, daß er fur Brunst heraus fähret, mehr seufzet, denn redet, und die Wort selb fließend (nit erdicht noch gesetzt) herausbrechen, daß gleich der Geist mit heraus schäumet, und die Wort Leben, Händ und Füß haben, ja, daß zugleich der ganz Leib und alles Leben und alle Glied gern reden wollten; das heißt recht aus dem Geist und in der Wahrheit Gott loben. Da sind die Wort eitel Feur, Licht und Leben, wie David Psal. 118. ‚Herr, deine Ausrede sind ganz feurig.' Item: ‚Meine Lippen sollen dir ein Lob heraus schäumen,' zugleich wie ein heiß Wasser im Sieden übergeht und schäumet, daß sich's nit mehr enthalten kann für großer Hitze im Topfen. Also sind auch alle

d) Diese Äußerungen eines heißen Herzens, das dem Schöpfer zujubelt, sind elementar und darum beim Christen unausbleiblich. Es wäre darum absurd, aus gelegentlichen Aufforderungen dazu (Kol. 3, 16) eine für den Christen erwachsende „Pflicht" oder dergleichen herauszulesen. Nach dieser Analogie sind aber auch andre Imperative des Neuen Testamentes zu verstehen, vor allem das „Gebot" der Liebe (Joh. 13, 34; 1. Joh. 2, 3 ff.). Liebe hat man oder man hat sie nicht. Kein Gebot vermag sie in uns zu erzeugen.[5] Der Christ hat sie.

Er lebt erstens in Liebe zu Gott, d. h. in dem Heimatgefühl, das seine neue Lebendigkeit mit der liebenden Lebendigkeit Gottes verbindet (1. Joh. 4, 7 f.); zweitens in Liebe zu den Brüdern (1. Thess. 4, 9), d. h. im Gefühl innigster Verbundenheit mit den übrigen Gliedern der Gemeinde der Heiligen (Kol. 1, 4); drittens in der Liebe zu den andern Geschöpfen (z. B. zum „Nächsten", Marc. 12, 31, zu Schafen, Mtth. 12, 11, und Ochsen, Luc. 14, 5, in der Frauenliebe zum Manne, Tit. 2, 4, des Mannes zum Weibe, Eph. 5, 25, der Eltern zu Kindern, Mtth. 7, 11, des Herrn zum Sklaven, Philem. 16) — in dem Gefühl mit allen Geschöpfen durch gemeinsame Sehnsucht nach Freiheit verbunden zu sein (Röm. 8, 22).

Mit dem besonderen Gebot der Feindesliebe (Mtth. 5, 44) kann ein unbegrenzter Pazifismus jedenfalls nicht begründet werden. Diejenige neutestamentliche Schrift, die wie keine andre im Lieben das Kennzeichen der Christlichkeit schlechthin erblickt, warnt doch vor Grenzenlosigkeit im Lieben. Sie warnt vor Liebe zum Kosmos (1. Joh. 2, 15) — obwohl in demselben Kapitel betont wird, daß Christus Versöhner für den ganzen Kosmos sei (v. 2). Der Wechsel zwischen Liebe und Haß wird sich beim Christen regeln wie bei Christus. Er wird die Sünde hassen, aber den Sünder lieben (vgl. § 53 c).

e) Gehört aber das Lieben zu den elementaren Energien

Wort dieser seligen Jungfrauen in diesem Gesang, der wenig sind, und doch tief und groß. Diese nennet Sankt Paulus Rö. 12 ‚spiritu ferventes', ‚die geistlich brunsten und schäumen', und lehret uns also sein."

[5] WA 18, 681, 26: „... diligendi verbo ostenditur forma legis, quid debeamus, non autem vis voluntatis aut quid possimus, imo quid non possimus."

des Glaubens (Gal. 5, 6), d. h. der neuen Lebendigkeit, so kann das „Gebot" der Liebe nur den Sinn haben, erstens dem Christen, entsprechend der Ordnung des Geistes (§ 28), dasjenige ins klare Bewußtsein zu erheben, was durch die Versöhnung schon gefühlsmäßig in ihm geweckt ist; zweitens ihn pädagogisch in dem dauernd notwendigen Kampfe gegen innere Hemmungen der neuen Lebendigkeit zu unterstützen (§ 46); drittens ihn zu reizen, die Gesinnung in Taten umzusetzen (1. Joh. 3, 18). Die Aufforderung zum Lieben wird also dem Christen die Freude an seiner Berufung zur Freiheit nicht verderben, sondern erhöhen. Sie bringt ihm nicht das Liebenmüssen, sondern das Liebendürfen zum Bewußtsein.

§ 45. DAS SCHICKSAL FÜR ANDRE

Den höchsten Ausdruck unserer neuen Lebendigkeit finden wir darin, daß wir selbst andern zum Schicksal werden. Zweimal schon war unser Blick vom eigenen Geschick auf das Geschick anderer abgeschweift. Das erstemal erschienen wir hinter andern benachteiligt (§ 10), das zweitemal als Auserlesene vor andern bevorzugt (§ 32b). Das beherrschende Gefühl ist im ersten Falle der Neid, im zweiten das Mitleid.

Aus dem Mitleid entsteht das Gefühl der Verantwortlichkeit. Dem Christen ist der Gedanke unerträglich, daß seine Blutsverwandten der Vernichtung verfallen und von der neuen Lebendigkeit ausgeschlossen sein sollen (Röm. 9, 1ff.). Es ist ihm unmöglich zu schweigen von dem Versöhnungsakt, der ihm selbst Frieden und Freiheit gebracht hat (Act. 4, 20).[6] Kann er nicht seine gesamte Berufstätigkeit in den Dienst der kirchlichen Propaganda

[6] WA 16, 215, 32: „Es ist nicht gnug daran, daß diese oder jene Christum erkennen, sondern wir sollens ausbreiten und jedermann verkündigen, auf daß viel Leute zu diesem einigen Hause kommen möchten, ja, die ganze Welt zum Reich Christi gebracht würde... Wir sollen immerdar weiter gehen und predigen und uns auch zu denen finden, welchen Christus zuvor nicht ist gepredigt worden, und sie lehren, die da Christum

stellen (§ 37a, b), so darf doch die Betätigung seiner neuen Lebendigkeit den noch Unversöhnten nicht nur keinen Anstoß bereiten (1. Thess. 4, 11 f.), sondern sie muß vielmehr werbende Kraft entfalten (1. Pt. 3, 1) und zum mindesten andern den Wunsch erwecken, derselben Lebendigkeit teilhaftig zu werden (Act. 16, 30).

Sind wir von dem Feuer, das Christus in der Welt angezündet hat (Luc. 12, 49), verzehrt, so glühen wir wie Fackeln, die andern den Weg erleuchten (Mtth. 5, 16). Wir nehmen als „Kinder des Lichts" (Eph. 5, 9) Anteil an dem hohen Beruf des Versöhners, den Menschen in entscheidender Schicksalswende die neue Lebendigkeit zu vermitteln.[7] Wir werden wie Christus in der Kraft unendlicher Lebendigkeit (Hebr. 7, 16) liebend (Joh. 13, 34), sterbend (1. Joh. 3, 16) und siegend (2. Kor. 2, 14) andern zum Schicksal.

§ 46. DIE GRENZEN

Die notwendigen Auswirkungen unserer neuen Lebendigkeit auf die Umwelt vollziehen sich in einem allmählichen Prozeß, wie sich auch die Erneuerung der eigenen Seele erst gegen zahlreiche Widerstände durchsetzen muß (Gal. 5, 17). Daß wir zur Freiheit berufen sind (Gal. 5, 13), ist ein Ziel, dem wir mit leidenschaftlicher Hingabe entgegenjagen, ohne es je zur Vollkommenheit bringen zu können (Phil. 3, 12). Wie es in der gesamten Schöpfung Stufen der Freiheit gibt, so wird auch die unsrige nur in einem langen Prozeß verwirklicht.[8]

Die Notwendigkeit, unsre neue Lebendigkeit beständig gegen

---

nicht erkannt haben, daß sie zu dem geistlichen Reich Christi auch gebracht werden."

[7] EA op. ex. lat. 18, 303: „Ingens enim pondus est in verbo fratris, quod tempore periculi ex scriptura pronuntiatur."

[8] WA 7, 337, 30: „... Daß also dies Leben nit ist ein Frummkeit, sondern ein Frummbwerden, nit ein Gesundheit, sondern ein Gesundwerden, nit ein Wesen, sondern ein Werden; nit ein Ruhe, sondern ein Übunge. Wir seins noch nit, wir werdens aber. Es ist noch nit getan und geschehen, es ist aber im Gang

äußere und innere Widerstände durchzusetzen, zwingt uns, jede Kraftverschwendung zu vermeiden. Müssen wir uns zu diesem Zweck unaufhörlich in Zucht nehmen (1. Kor. 9, 25 ff.), so bedeutet dies keine Begrenzung unsrer Freiheit, sondern ein Mittel zu ihrer Verwirklichung. Dasselbe gilt von der Zucht, die wir im Rahmen der geselligen Verbindungen (§§ 47—51) andern auferlegen (1. Kor. 3, 1 ff. 4, 21). Sie ist pädagogischer Art. Ihr Ziel ist Erziehung zur Freiheit (vgl. § 44e).

Das letzte Hindernis an ihrer vollkommenen Verwirklichung bildet die Flucht der Zeit — die einzige von jenen Hemmungen unseres Freiheitswillens (§ 2), an der nichts geändert ist, die vielmehr durch den Tod besiegelt wird. Wir wissen warum (§ 42). Wir mögen die Zeit noch so sehr auskaufen (Eph. 5, 16) — auch der längste Tag hat nur zwölf Stunden (Joh. 11, 9). Es kommt die Nacht, da niemand wirken kann (Joh. 9, 4). Glauben wir aber an Gott, der unsre Freiheit will, so glauben wir auch, daß er uns einst an seiner Zeitüberlegenheit teilnehmen läßt, um das Werk unserer Befreiung zu vollenden (§ 57).[9]

XIII. Kapitel

ÜBERINDIVIDUELLE LEBENDIGKEIT

§ 47. BLUTSGEMEINSCHAFT

Die geselligen Verbindungen, anfänglich gegen uns gerichtete Waffen des Schicksals (§ 2), dann aber nach der Versöhnung zum Feld der Betätigung unseres Hoheitsrechtes geworden (§ 43e), bergen in sich die Gefahr neuer

---

und Schwang. Es ist nit das End, es ist aber der Weg. Es glühet und glinzt noch nit alles, es fegt sich aber alles."

[9] EA op. ex. lat. 18, 291: „Hodie moritur, qui heri speraverat se quadraginta annos aut amplius victurum esse, et si hos annos vixisset, nondum tamen abjecisset spem longioris vitae. Monet igitur Moses, ut transferamus nos extra tempus, et Dei oculis inspiciamus nostram vitam, tum dicturos nos esse, quod tota hominis vita, etiam cum longissima est, vix sit una horula. Ego jam sum natus annos 51., hoc totum tempus, cum recte considero, sic abiit, ac si hoc die essem natus."

Knechtschaft. So bleiben wir zunächst mit derjenigen Gruppe dauernd verflochten, mit denen uns natürliche Blutsverwandtschaft verbindet, mit der Familie, der Sippe, dem Stamm, der Nation, der Rasse und der Gesamtheit aller Menschen als solcher. Die Loslösung aus der Schuldverflochtenheit mit diesen Gruppen (§ 18c), die durch das Befreiungswerk des Versöhners vollzogen ist, kann die vom Schöpfer gewollte Blutsverwandtschaft selbst nicht aufheben.

Dem neu auftauchenden Konflikt zwischen Bindung und Freiheit entgehen wir so, daß wir die Sache jener natürlichen Verbindungen zu der unsrigen machen. Diese Bejahung der natürlichen Gemeinschaften ist für den Christen deshalb eine Tat aus Freiheit, weil er als solcher im Reich Christi ein neues Bürgerrecht erhalten hat und also im Kern seines erneuerten Wesens allen natürlichen Bindungen entnommen ist. Zu den Bindungen, von denen er durch Christus erlöst wurde, gehörte auch der innere Zwang, sich selbst gegen alle Gemeinschaft behaupten zu müssen (§ 2). Damit sind die vorher hierfür aufgewendeten Energien für den Dienst an andern frei geworden.[1] Jeder Dienst, den der Christ ungezwungen der ihn umschließenden Gemeinschaft erweist, erinnert ihn an die Befreiung von seiner gemeinschaftsfeindlichen Vereinzelung und bestätigt ihm so das Bewußtsein der Freiheit. Treffen in den natürlichen Verbindungen auch solche mit ihm zusammen, denen die christliche Freiheit noch fremd ist, so sind doch alle, Nichtchristen und Christen, von demselben Willen zur Lebensbehauptung ihrer Gemeinschaft beseelt, sofern sie wirklich Glieder des Ganzen sein wollen. So werden diese Verbindungen zu Sammelbecken für den Freiheits- und Hoheitswillen vieler einzelner und damit zu Individuen höheren Ranges mit eigener Lebendigkeit.

[1] WA 15, 707, 30: „Gott will einen Christen nicht um seintwillen lassen leben. Ja, verflucht sei das Leben, das für sich lebt. Denn alles, das hienach gelebt wird, lebt man um der andern willen."

Gegen gemeinschaftsfeindliche Betätigung des Lebenswillens einzelner wird das übergeordnete Ganze sich zu schützen haben (§ 48). Aber an sich ist die Teilnahme am Lebenswillen jener Gruppen nichts, was unsre persönliche Lebendigkeit mit Notwendigkeit einengen müßte, vielmehr umgekehrt etwas, das sie über sich selbst hinauszuheben vermag.[2]

Geschieht nach den Regeln der Schöpfungsordnung (§ 43b) das Werk der Befreiung in einer bestimmten Stufenfolge, indem stets ein befreites Element der Schöpfung in den Dienst der Befreiung des nächst höheren genommen wird, so ist die echte Lebendigkeit der Blutsgemeinschaften nur dann gewährleistet, wenn ihre weiteren Kreise die in ihnen enthaltenen engeren Kreise niemals unterdrücken, sondern umgekehrt deren Lebendigkeit verstärken. Von wahrhafter Lebendigkeit der menschlichen Gesamtheit kann deshalb nur gesprochen werden, wenn die eigentümliche Lebendigkeit der Rassen und der in ihnen vereinigten Nationen nicht angetastet wird.[3] Die Lebendigkeit der Nationen setzt die freie Lebendigkeit der Stämme und diese diejenige der Sippen voraus. Das wichtigste Element der überindividuellen Blutsgemeinschaften ist das unterste Glied der Stufenfolge, wo in freier Verbindung zweier Menschen neue Individuen er-

---

[2] WA 18, 396, 12: „Wer in der Gemeine will sein, der muß auch die Last, Fahr und Schaden der Gemeine helfen tragen und leiden, ob er's gleich nicht verwirkt hat, sondern sein Nachbar, eben wie er des Frieds, Nutzs, Schutzs, Guts, Freiheit und Gemach der Gemeine geneußt."

[3] WA 6, 459, 36: „Es dünkt mich gleich, daß Landrecht und Landsitten den kaiserlichen gemeinen Rechten werden furgezogen und die kaiserlichen nur zur Not gebraucht. Und wollt Gott, daß, wie ein iglich Land seine eigene Art und Gaben hat, also auch mit eigenen kurzen Rechten geregiert würden, wie sie geregiert sein gewesen, ehe solch Recht sein erfunden und noch ohn sie viel Land regiert werden! Die weitläuftigen und fern gesuchten Recht sein nur Beschwerung der Leut und mehr Hindernis denn Forderung der Sachen."

zeugt und zu persönlichen Trägern der neuen Lebendigkeit erzogen werden.[4]

§ 48. RECHTSGEMEINSCHAFT

a) Am stärksten scheint auf den ersten Blick die Freiheit gefährdet zu sein, wenn eine Volksgemeinschaft als Staat ihr Leben nach den Grundsätzen menschlichen Rechtes regelt, die ihrem Wesen nach von der Gesamtheit dem einzelnen mit Gewalt aufgezwungen werden können. Wenn aber im Neuen Testament gerade die Gliedschaft des Christen im Staate als selbstverständlich erscheint (Marc. 12, 17; 1. Pt. 2, 13), so setzt das voraus, daß auch hierin eine Beschränkung der neuen Lebendigkeit nicht notwendig beschlossen liegt. Dies deshalb, weil wir auch als erneuerte Menschen mit solchen zusammenleben, die noch im Konflikt mit Gott stehen, darum ihren Freiheitswillen in den Dienst des Bösen stellen und infolgedessen unsere eigene Freiheit bedrohen (§ 47). Indem die Staatsgemeinschaft das Böse verhindert, entlastet sie den einzelnen von der Aufgabe des eigenen Freiheitsschutzes und sichert mithin die Freiheit ihrer Glieder. Scheint uns die Gehorsamspflicht gegen die Gesetze des Staates im einzelnen einzuengen, so dienen wir damit doch der Freiheit der Staatsglieder im allgemeinen und also mittelbar auch der unsrigen.[5]

---

[4] WA 43, 294, 19: „Movere autem nos imprimis dignitas coniugii debet, ut sobrie et pie de coniugio doceamus. Non enim levis res est, sed gravissima et maxima in toto mundo, quia fons est rerum humanarum et generis humani."

[5] WA 11, 253, 21: „Jetzt hab ich's gesagt, daß die Christen unternander und bei sich und für sich selbst keins Rechten noch Schwerts bedürfen, denn es ist ihnen kein Not noch Nutz. Aber weil ein rechter Christen auf Erden nicht ihm selbst sondern seinem Nähisten lebt und dienet, so tut er von Art seines Geistes auch das, des er nichts bedarf, sondern das seinem Nähisten nutz und not ist. Nu aber das Schwert ein groß nötlicher Nutz ist aller Welt, daß Fried erhalten, Sünd gestraft und den Bösen gewehret werde, so gibt er sich aufs allerwilligst unter des Schwerts Regiment, gibt Schoß,

b) Das dem erneuerten Menschen als Ausdruck der neuen Lebendigkeit zustehende Hoheitsrecht (§ 43e) wird entweder so gewahrt, daß der Staat als Inhaber der überindividuellen Hoheit dem einzelnen Bürger unmittelbar Anteil daran gewährt.[6] Wo dies der Fall ist, hat der Christ dafür Sorge zu tragen, daß Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung mit der Schöpfungsordnung im Einklang stehen. Anhaltspunkte hierfür bieten ihm die von Gott selbst veranlaßte Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung des alttestamentlichen Bundesvolkes. Doch hat er darauf zu achten, daß bei der Befolgung dieses Vorbildes die eigentümliche Lebendigkeit der eigenen Rasse und Nation gewahrt wird (§ 47).[7]

c) Wo aber der Staat das Hoheitsrecht auf einzelne Träger oder einen einzigen beschränkt, da leistet der Christ freiwillig Verzicht auf seinen persönlichen Ho-

---

ehret die Uberkeit, dienet, hilft und tut alles, was er kann, das der Gewalt erforderlich ist, auf daß sie im Schwang und bei Ehren und Furcht erhalten werde, wiewohl er des für sich keines darf, noch ihm not ist. Denn er siehet darnach, was andern nutz und gut ist, wie Paulus Eph. 5 lehret. Gleichwie er auch alle andern Werk der Liebe tut, der er nichts bedarf."

[6] WA 6, 292, 9: „... Zum ersten, das A sagt, es muß ein jeglich Gemein auf Erden ein einiges leiblich Häupt haben unter Christo. Ist doch das nit wahr. Wieviel findt man Fürstentum, Schloß, Städt, Häuser, da zween Brüder oder Herrn gleicher Gewalt regieren! Hat sich doch das römisch Reich lange Zeit und viel andre Reich in der Welt ohn ein einiges Häupt aufs beste regieret! Wie regieren itzt die Eidgenossen? Item in weltlichem Regiment ist kein einiger Uberherr, so wir doch alle ein menschlich Geschlecht von einem Vater Adam kommen sein... Und ob schon keines Regiment so wäre, wer wollt wehren, daß nit ein Gemein ihr selb viel Uberherrn und nit einen allein erwähle zu gleicher Gewalt?"

[7] WA 16, 429, 28: „Also zwinget dieser Text (2. Mose 20) gewaltig, daß die zehen Gebot auch nur allein den Jüden sind gegeben und nicht den Heiden, wie auch im dritten Gebot erzwungen wird. Denn die Heiden sind ja nicht aus Ägyptenland geführt."

heitsanspruch in der Gewißheit, hierin einer von jenen Beschränkungen seiner Freiheit unterworfen zu sein, die mit seiner Zeitgebundenheit gesetzt sind und die Gott gleich den übrigen bei der schließlichen Vollendung unserer Freiheit zerstören wird (§ 55). Er wird gerade hier seine optimistische Zuversicht bewähren, daß den Auserlesenen Gottes ihr gesamtes Geschick zum besten dienen muß (§ 41), und auch in diesem Staat ein Mittel Gottes sehen, das er zur Durchführung der Schöpfungsordnung benutzt (Röm. 13, 1).

§ 49. EMPFINDUNGSGEMEINSCHAFT

a) Sollen die geselligen Verbindungen unsre Lebendigkeit nicht unterdrücken, sondern erhöhen, so muß sich dies auch in einem Entgegenkommen gegen die elementaren Äußerungen unseres Freiheitswillens zeigen. Die eine von ihnen ist der Wunsch nach Steigerung der Intensität unseres Empfindens (§ 1). Dieses Entgegenkommen finden wir bei den Verbindungen, denen wir nach den Regeln des Geschmacks oder des Taktes angehören. Ist hier die Gefährdung der Freiheit verhältnismäßig am geringsten, weil wenigstens in den modernen Kulturstaaten der einzelne seine private Geselligkeit und seine Anteilnahme am künstlerischen Genuß nach seinem Belieben gestalten kann, so zeigt sich doch gerade hier die Stufenfolge des Befreiungsprozesses am deutlichsten. Denn in den Gruppen gemeinsamen künstlerischen Empfindens stehen in der Regel einer großen Zahl von wesentlich rezeptiven Menschen wenige schöpferische gegenüber. In der Hoheit, mit der das Genie uns an seiner Empfindungsstärke und damit an seiner Lebendigkeit Anteil gewährt, erreicht die Ähnlichkeit der menschlichen Lebendigkeit mit derjenigen Gottes ihren Höhepunkt.

b) Auf der andern Seite bietet diejenige Kunst, die in ihrer Unfähigkeit oder Empfindungsverderbnis das Gegenteil echter Lebendigkeit darstellt, eine wichtige Gelegenheit, die Leidenschaften des Hasses und der Verachtung (§ 44) gegen ihre dekadenten Produkte zu üben und also

auch durch den Widerspruch, den sie erregt, unsre Lebendigkeit zu erhöhen.

§ 50. ERKENNTNISGEMEINSCHAFT

Unser Freiheitswille äußert sich ferner in dem Wunsche nach Steigerung des Wissens (§ 1). Die Verbindungen, die in dieser Hinsicht unsre Lebendigkeit erhöhen und über sich selbst hinausheben, verbinden uns nach den Regeln der Methode und der Arbeitsteilung. Für die Ausübung der Hoheit über das Reich der Schöpfung ist die Kenntnis ihres Bestandes, ihrer Geschichte und ihrer Gesetze unerläßlich (§ 43b). Ihrer Ermittlung dient die Wissenschaft, die eine überindividuelle Organisation zur Vermehrung der Erkenntnisse darstellt. Indem wir uns nach dem Prinzip der Arbeitsteilung diesem Organismus einfügen, wird durch den Austausch der Forschungsergebnisse unser Wissen vermehrt und durch die so ermöglichte Beschränkung auf ein besonderes Forschungsgebiet vertieft. Die wissenschaftliche Tätigkeit erweckt ferner wie nichts sonst die Sehnsucht nach der Ferne, steigert das Gefühl für die Unermeßlichkeit der Schöpfung und damit die Ahnung von der Hoheit Gottes. Durch die Teilnahme an der überindividuellen Lebendigkeit der Erkenntnisgemeinschaften wird also ebenfalls unsere eigene Lebendigkeit nicht beengt, sondern verstärkt.

Dies gilt in verstärktem Maße von denjenigen Menschen, die nur rezeptiv oder vermittelnd an den Erkenntnisgemeinschaften beteiligt sind.

§ 51. BETRIEBSGEMEINSCHAFT

Die dritte Äußerung des Freiheitswillens war der Wunsch nach Steigerung des Könnens. Hier ist die befreiende Kraft der Gemeinschaft am offenkundigsten, weil das Höchstmaß menschlichen Könnens erst durch gegenseitige Unterstützung erreicht wird. War die Tätigkeit der Erkenntnisgemeinschaften auf die Kenntnis der Elemente der Schöpfung gerichtet, so diejenige der Betriebsgemeinschaften auf ihre Verwendung. Sie suchen ent-

sprechend der Schöpfungsordnung (§ 43b) die auf einer niedrigeren Stufe der Freiheit stehenden Elemente, Tiere, Pflanzen und tote Stoffe, in den Dienst des Menschen zu stellen, wie es in den landwirtschaftlichen und industriellen Unternehmungen, den Verbindungen zum Zwecke des Verkehrs und des Handels geschieht. Sie werden geregelt nach den Grundsätzen der Technik, der Arbeitsteilung, der Nützlichkeit und Billigkeit.[8]

Wer sich nach dem Prinzip der Arbeitsteilung einem solchen Organismus einfügt, erfährt, ähnlich wie es bei den Erkenntnisgemeinschaften der Fall ist, sowohl durch die Schulung seines Könnens wie durch seinen Anteil an den gemeinsamen Produkten eine Steigerung seiner Lebendigkeit. Ein bloßer Genuß der Arbeit anderer ohne Gegenleistung rächt sich durch Erschlaffen der eigenen Lebendigkeit und ist deshalb dem Christen nach seiner Erneuerung verwehrt (2. Thess. 3, 10).[9]

XIV. Kapitel

BLEIBENDE SPANNUNGEN

§ 52. SCHÖPFUNGSORDNUNG UND GNADENORDNUNG

Das Buch, das uns von dem großen Versöhnungsakt zwischen Gott und Menschen Kunde gibt, hallt in all seinen Teilen wider von Waffenklirren. Der Versöhner selbst, der den Seinen den Frieden gab (Joh. 14, 27), ver-

---

[8] WA 42, 503, 37: „Ubi ergo pax publica periclitatur, ibi regina sit caritas et magistra, quae moderetur leges et eas ad mitigationem inflectat."

[9] WA 40 II, 144, 20: „Diligere autem non est, ut Sophistae nugantur, alteri bonum velle, sed ferre alterius onera, hoc est, illa ferre, quae tibi molesta sunt et non libenter fers. Oportet igitur Christianum habere fortes humeros et robusta ossa, quae possint ferre carnem, hoc est, infirmitatem fratrum, quia Paulus dicit eos habere onera et molestias. Caritas ergo dulcis, benigna, patiens est, non in recipiendo, sed exhibendo. Cogitur enim ad multa connivere et ea portare."

kündigt ein andermal, daß er das Schwert zu bringen gekommen sei (Mtth. 10, 34). Diese Spannung erinnert uns an den Gegensatz zwischen der Gemeinde der Gläubigen und dem Reich des Satans (§ 35). Daß aber überhaupt zu kämpfen ist von denen, die doch mit allen Menschen im Frieden leben sollen (Röm. 12, 18), das stellt uns vor die Tatsache einer doppelten göttlichen Ordnung der menschlichen Gesellschaft überhaupt.

Wenn in demselben neutestamentlichen Briefe fast in einem Atemzuge auf der einen Seite dem Christen die Rache verboten und die Liebe zum Feinde eingeschärft, auf der andern den staatlichen Gewalthabern das Recht zur Rache und die Handhabung des Schwertes zugesprochen wird (Röm. 12, 14. 19f. 13, 4), so ist damit die gleichzeitige Gültigkeit der Gnadenordnung, in der sich die spezifisch christliche Gesinnung entfaltet (§§ 41, 44, 45), und der Schöpfungsordnung, als deren einen Ausdruck wir den Staat kennen lernten (§ 48), anerkannt. Ebenso verhält es sich, wenn Paulus behauptet, die geschlechtliche Differenzierung der Menschen sei aufgehoben (Gal. 3, 28) und wenn er auf der andern Seite doch die geschlechtliche Liebe predigt (Eph. 5, 25 ff.) und ausdrücklich auch deren körperlichen Ausdruck billigt (1. Kor. 7, 4 f.). Er behauptet Aufhebung der nationalen Unterschiede (Kol. 3, 11) und nennt sich selbst doch stolz einen Israeliten (2. Kor. 11, 22). Er, der dem Christen die Fürsorge für den inneren Menschen (Eph. 3, 16) eindringlich einschärft, der die himmlischen Kleinodien als die einzig erstrebenswerten gepriesen hat (Phil. 3, 14), betont doch mit Nachdruck, daß er ein Handarbeiter sei (1. Kor. 4, 12), ermahnt andre, ihm darin zu folgen (2. Thess. 3, 8 f.) und schließt sich mit andern zu einer förmlichen Betriebsgemeinschaft zusammen (Act. 18, 3). Die Freiheit des Christen ist für ihn die Verneinung der bürgerlichen Sklaverei (1. Kor. 7, 22), aber christliche Sklaven sind doch zu weiterer Sklaverei verpflichtet (Eph. 6, 5). — Auch in den übrigen Teilen des Neuen Testamentes läßt sich dieser Zwiespalt nachweisen. Insbesondere tritt er uns auch in den Reden Christi sowohl nach den Synoptikern wie nach Johannes entgegen.

Derselbe Christus, der seine Jüngerschaft im bewußten Gegensatz zu den Grundsätzen der Staatsgemeinschaften organisiert (Marc. 10, 42 f.), veranlaßt sie, durch Steuerzahlen ihrer staatsbürgerlichen Verpflichtung nachzukommen (Marc. 12, 17). Er übt Kritik am Naturgefühl seiner Volksgenossen (Mtth. 16, 2f.)

und lehrt sie doch selbst auf die Natur achten (Mtth. 6, 28f.). Er betont stark seine und seiner Jünger weltfeindliche Haltung (Joh. 17, 16) und beteiligt sich doch mit ihnen an einem sehr weltlichen Freudenfest (Joh. 2, 1ff.). Er verbietet die Ansammlung von Besitztümern (Mtth. 6, 19) und verwendet doch das Verhalten von Schatzsammlern als Beispiel für das richtige Verhalten der Liebhaber des Gottesreiches (Mtth. 13, 44 f.). Er verlangt von Menschen die Aufgabe ihres Berufes (Luc. 5, 27f.) und ihrer bürgerlichen Existenz (18, 22), und es gibt doch keinen Beruf in seinem Gesichtskreise, den er nicht kritiklos in seinen Vergleichen und Geschichten verwendet hätte (den Architekten, Luc. 14, 28, den Bankier, Mtth. 25, 14 ff., den Kaufmann, Mtth. 13, 45, den kaufmännischen Angestellten, Luc. 16, 1 ff., den Weinbergsbesitzer, Mtth. 20, 1 ff., den Landmann, Mtth. 13, 3 ff., den Fischer, 13, 47ff., den Hirten, Luc. 15, 3ff., den Richter, Luc. 18, 2, den Krieger, Luc. 11, 21, den Fürsten, Mtth. 18, 23, die Hausfrau, 13, 33). Er lobt den Glauben eines Offiziers (Mtth. 8, 10), er verkündigt einem Oberbeamten das Heil (Luc. 19, 9), ohne von ihnen das Aufgeben ihres Berufes zu verlangen. Er verbietet die vorausschauende Fürsorge für die Nahrung (Mtth. 6, 31) und nährt sich doch selbst von ihren Erzeugnissen (z. B. wenn er Brot ißt, Luc. 14, 1). Er warnt davor, nur die Blutsverwandten freundlich zu grüßen (Matth. 5, 47), aber er selbst vergleicht die Nichtjuden mit Hunden (Mtth. 15, 26) und die Ungläubigen mit Schweinen (Mtth. 7, 6).

Die eine der beiden Ordnungen baut sich auf nach den Grundsätzen des Geistes und der Begnadigung und wird anerkannt und befolgt im Glauben von der Gemeinde der Heiligen. Die andre baut sich auf nach den Regeln der von Gott geschaffenen Natur (der Blutsverwandtschaft § 47, des menschlichen Rechtes § 48, des Geschmacks und Taktes § 49, der Methode und Arbeitsteilung § 50, der Technik, Nützlichkeit und Billigkeit § 51) und wird befolgt durch Teilnahme an den natürlichen Verbindungen.

Diese Doppelheit der göttlichen Ordnung ist in die Erscheinung getreten durch den großen Versöhnungsakt und die Begründung der Gemeinde der Heiligen.[1] Ohne

[1] WA 45, 621, 5: „Denn dazu hat Gott die Vernunft gegeben, daß sie soll herrschen auf Erden, das ist, daß sie Macht hat Gesetz und Ordnung zu machen von allem, so dieß leiblich Leben

den Trinitätsglauben muß sie notwendig unverstanden bleiben (§ 39). Ihre sachliche Notwendigkeit ist aber auch dadurch bedingt, daß uns Gott nicht als Geister geschaffen hat. Warum er auch die Natur geschaffen und uns zeitlebens an sie gebunden hat, das wissen wir nicht. Wir wissen aber, daß er selbst an seiner Schöpfung Freude hatte (Gen. 1, 31), und wir wissen aus Erfahrung, daß unsre eigene Lebendigkeit durch die ihr zugewiesene Bewältigung der Natur erhöht wird.

§ 53. INSTITUTIONELLE SPANNUNGEN

a) Die Gemeinde der Gläubigen und die natürlichen Verbindungen folgen ihren eigenen Regeln, jene denen der Gnadenordnuung, diese denen der Schöpfungsordnung. Beide Gruppen sind aber durch Personalunion miteinander verflochten. Es sind konzentrische Kreise, von denen der engere durch lebendiges Wachsen allmählich den Umfang des weiteren erreichen soll. Aber auch wenn dies Ziel je erreicht würde, müßte die Verschiedenartigkeit der Regeln unter allen Umständen bleiben. Denn nach den Grundsätzen der Gemeinde der Gläubigen, die als solche transzendenter Natur ist, lassen sich Blutsgemeinschaften, Kunst, Wissenschaft, Technik und Staat, die infolge unserer Naturgebundenheit dauernd notwendig sind, niemals regeln.[2]

belanget, mit Essen, Trinken, Kleidern, item, äußerliche Zucht halten und ehrbarlich leben. Solche Herrschaft ist nicht allein der Christen, sondern allermeist der Heiden und Türken. Denn als Christen haben wir damit nichts zu tun, und gehet des Heiligen Geists Amt nichts überall an, sondern er gehet mit andern Sachen um, nämlich, das er uns von Sünden reiniget, vom Tode erlöset, vom Teufel frei machet, das höllisch Feur auslöschet, und heilig, lebendig und ewige Gotteskinder machet."

[2] WA 29, 564, 23: „Daß man's aber recht vernehme, muß man wohl und eigentlich wissen zu unterscheiden die zwei Regiment oder zweierlei Frömmigkeit. Eine hier auf Erden, welche Gott auch geordnet hat und unter die zehen Gebote in der ander Tafel gestellet, und heißet eine weltliche oder menschliche Gerechtigkeit und dienet dazu, daß man hie auf Erden

b) Die Tendenz der Gemeinde der Gläubigen, durch Wachstum allmählich den Umfang der natürlichen Verbindungen zu erreichen, wird nun aber geteilt und damit immer durchkreuzt vom Reich des Satans (§ 35), dessen Tendenz dasselbe Ziel verfolgt. So werden die natürlichen Verbindungen zum Schlachtfeld beider Reiche und die Verschiedenartigkeit der beiden Regelungen wird zum Konflikt.

c) Denn die Waffen, mit denen die Gemeinde der Gläubigen das Reich des Satans bekämpft, und diejenigen, mit denen sich die natürlichen Verbindungen dagegen zu wehren haben, sind verschiedener Art. Die Waffen jener gehören sämtlich der Sphäre des Geistes an (Eph. 6, 13ff.). Innerhalb der natürlichen Verbindungen aber muß das Böse auch nach den Regeln der Schöpfungsordnung, d. h. mit natürlichen Mitteln bekämpft werden.

Wissenschaftliche Irrtümer, die uns verführen, unsre Lebendigkeit auf Illusionen zu gründen, müssen mit wissenschaftlichen Mitteln bekämpft und widerlegt, schlechte Kunst durch gute Kunst bezwungen werden. Die Predigt des Evangeliums

---

untereinander lebe und brauche der Güter, die uns Gott gegeben hat. Denn er will's haben, daß auch dieses Leben fein friedlich, stille und einträchtiglich regieret und zugebracht werde, daß ein jeglicher tue, was ihm befohlen ist und niemand sich vergreift an eines andern Amt, Güter oder Person.... Wiederum aber, wo man solchs nicht tun will, hat er dagegen geordnet Schwert, Galgen, Rad, Feur, Wasser usw., damit er heißet wehren und steuern denen, so nicht wollen fromm sein....“ 569, 25: „Über diese äußerliche Frömmigkeit ist nu ein andre, die nicht auf Erden zu diesem zeitlichen Leben gehöret, sondern allein für und gegen Gott gilt und uns führet und erhält in jenes Leben, nach diesem.... Das ist nu die, so man mit Namen heißet Gottes Gnade oder Vergebung der Sünde, davon Christus in diesem und allen Evangelien sagt, welchs ist nicht ein irdische sondern himmlische Gerechtigkeit, nicht unsers Tuns und Vermögens sondern Gottes Werk und Geschenk. Denn jene menschliche Frömmigkeit mag wohl der Strafe und dem Henker entgehen und zeitlicher Güter genießen. Aber dahin kann sie es nicht bringen, daß sie Gottes Gnade und Vergebung der Sünde erlange.“

vermag hier wohl den Blick zu schärfen und erneuerte Kraft zu schaffen, aber Wissenschaft und Kunst selber können nur nach den Regeln der Schöpfungsordnung betrieben werden. Ebenso sind Unbilligkeiten der Betriebsgemeinschaften nicht nach den Regeln der Gemeinde der Gläubigen, sondern nach denen der Schöpfungsordnung zu beseitigen.

Am schärfsten tritt der Konflikt in Erscheinung bei der Bekämpfung des Bösen im staatlichen und nationalen Leben. Die Pflege der nationalen und staatlichen Lebendigkeit ist notwendiger Ausdruck unseres überindividuellen Freiheits- und Hoheitswillens (§§ 47, 48). Wo sie angetastet wird, da müssen die Angriffe des Satansreiches nach den Regeln der Schöpfungsordnung abgeschlagen werden, d. h. wo es notwendig ist, auch mit Anwendung von Gewalt gegen die, welche sich zu Organen des Bösen hergegeben haben. Kein Christ, der hier zweifelt, wird den Satz, die Obrigkeit trage das Schwert nicht umsonst (Röm. 13, 4), aus dem N. T. hinausschaffen. Paulus hat für sich selbst die unerbittliche Konsequenz daraus gezogen (Act. 25, 11). Das Schwert, von dem er spricht, ist kein Fuchsschwanz (Luther), sondern das Richtschwert, und die Obrigkeit, die es führt, ist die Gerichtsvollstreckerin Gottes (Röm. 13, 4), nämlich des Gottes der Schöpfungsordnung.

d) Je schärfer dies erkannt wird, um so leichter wird sich die Kirche vor Säkularisation (§ 36c), nämlich vor Eingriffen in die natürlichen Verbindungen hüten.[3] Wird sie schon aus diesem Grunde stets den institutionellen Abstand zwischen sich und den natürlichen Verbindungen wahren, so wird sie es vollends tun, wenn der Verdacht

[3] WA 51, 239, 22: „Ich muß immer solch Unterscheid dieser zweier Reiche einbläuen und einkäuen, eintreiben und einkeilen, ob's wohl so oft, daß verdießlich ist, geschrieben und gesagt ist. Denn der leidige Teufel höret auch nicht auf, diese zwei Reich ineinander zu kochen und zu bräuen. Die weltlichen Herrn wollen in's Teufels Namen immer Christum lehren und meistern, wie er seine Kirche und geistlich Regiment soll führen. So wollen die falschen Pfaffen und Rottengeister, nicht in Gottes Namen, immer lehren und meistern, wie man solle das weltliche Regiment ordnen: und ist also der Teufel zu beiden Seiten fast sehr unmüßig und hat viel zu tun. Gott wollt ihm wehren, Amen, so wir's wert sind."

besteht, daß diese Verbindungen die Schöpfungsordnung mißachten. Der Verdacht bestätigt sich, wenn die Wirksamkeiten der natürlichen Verbindungen nicht echte Lebendigkeit, sondern das Gegenteil davon zeigen oder erzeugen. Aufsteigende Kulturen, die in sich selbst wahrhafte überindividuelle Lebendigkeit und so ihren Zusammenhang mit dem Quell aller echten Lebendigkeit offenbaren, wird sie begrüßen. Gegen dekadente Kulturen wird sie in steigendem Maße die Distanz betonen.

§ 54. SEELISCHE SPANNUNGEN

a) Die ganze Schwere der Spannung zwischen Gnadenordnung und Schöpfungsordnung wird dem erneuerten Menschen fühlbar, wenn er gleichzeitig seine eigene Gliedschaft in der Gemeinde der Gläubigen und in den natürlichen Verbindungen erlebt. Bei der Regelung seines persönlichen Verhaltens kämpfen die Gesetze der natürlichen Verbindungen mit der Freiheit der Kinder Gottes beständig um seine Motivierungen.

b) An die Regeln der natürlichen Verbindungen ist er jedenfalls dann unweigerlich gebunden, wenn die Verbindung mit einer von ihnen seinen Beruf ausmacht.[4]

[4] WA 11, 255, 12: „Also gehet's denn beides fein miteinander, daß du zugleich Gottes Reich und der Welt Reich gnug tuest, äußerlich und innerlich, zugleich Übel und Unrecht leidest und doch Übel und Unrecht strafest, zugleich dem Übel nicht widerstehest und doch widerstehest. Denn mit dem einen siehest du auf dich und auf das Deine, mit dem andern auf den Nähisten und auf das Seine. An dir und an dem Deinen hältst du dich nach dem Evangelio und leidest Unrecht als ein rechter Christ für dich. An dem andern und an dem Seinen hältst du dich nach der Liebe und leidest kein Unrecht für deinen Nähisten. Welchs das Evangelium nicht verbeut, ja vielmehr gebeut am andern Ort. Auf die Weise haben das Schwert geführet alle Heiligen von Anfang der Welt." ib. S. 258, 3: „Darum sollt du das Schwert oder die Gewalt schätzen gleichwie den ehlichen Stand oder Ackerwerk oder sonst ein Handwerk, die auch Gott eingesetzt hat.... So sprichst du: Warumb hat's denn Christus und die Apostel nicht geführet? Antwort: Sage mir, warumb hat er nicht auch ein

Denn auch das der Gnadenordnung entspringende Motiv der Liebe zu den Menschen verpflichtet ihn dann, alle persönlichen Empfindungen hinter das Interesse der überindividuellen Lebendigkeit zurückzustellen.

Am leichtesten hat es hier der berufsmäßige Vertreter der Kirche (§ 37), am schwersten der berufsmäßige Vertreter des Staates. Der Richter, der nach der Ordnung des Schöpfers den Stab bricht (Gen. 9, 6), und der Soldat, der zum Schutze der nationalen Freiheit die Waffe führt, werden sich mit Schmerzen vorstellen, daß sie anders handeln könnten, wenn die Gemeinde der Gläubigen alle natürlichen Verbindungen restlos durchdrungen hätte (§ 53b). Aber von dem Vorwurfe einer doppelten Moral wissen sie sich frei, weil auch die Erfüllung der Schöpfungsordnung zu den Wirkungen der erneuerten Lebendigkeit gehört.

c) Da beide Ordnungen in der Erhöhung der echten

Weib genommen oder ist ein Schuster oder Schneider worden? Sollt drum ein Stand oder Amt nit gut sein, das Christus selbst nicht getrieben hätte, wo wollten alle Stände und Ämter bleiben ausgenommen das Predigtamt, welchs er allein getrieben hat? Christus hat sein Amt und Stand geführet. Damit hat er keins andern Stand verworfen. Es stund ihm nicht zu, das Schwert zu führen, denn er sollte nur das Amt führen, dadurch sein Reich geregiert wird und eigentlich zu seinem Reich dienet. Nu gehöret zu seinem Reich nicht, daß er ehlich, Schuster, Schneider, Ackermann, Fürst, Henker oder Büttel sei, auch weder Schwert noch weltlich Recht, sondern nur Gottes Wort und Geist. Damit werden die Seinen geregiert inwendig ..."

259, 7: „Aus diesem allen folget nu, welchs der recht Verstand sei der Wort Christi Mtth. 5: ‚Ihr sollt dem Übel nicht widerstreben' usw. Nämlich der, daß ein Christ soll also geschickt sein, daß er alles Übel und Unrecht leide, nicht sich selbst räche, auch nicht für Gericht sich schütze, sondern daß er aller Ding nichts bedürfe der weltlichen Gewalt und Rechts für sich selbst. Aber für andere mag und soll er Rache, Recht, Schutz und Hilfe suchen und dazu tun, womit er mag. Also soll ihm auch die Gewalt entweder von ihr selbst oder durch anderer Anregen ohn sein eigen Klage, Suchen und Anregen helfen und schützen. Wo sie das nicht tut, soll er sich schinden und schänden lassen und keinem Übel widerstehen, wie Christi Worte lauten."

Lebendigkeit in der Welt ein gemeinsames Ziel haben, so ist die innere Einheit des Handelns beim Christen unter allen Umständen gesichert. Insbesondere wird er bei der Wahl zwischen mehreren Möglichkeiten an der Erwägung stets einen sicheren Maßstab haben, durch welche von ihnen der Freiheit am meisten gedient wird. Auf Geltendmachung seines eigenen Freiheitswillens wird er auf Grund des ihm zustehenden Hoheitsrechtes (§ 43) nur verzichten, wenn er so die überindividuelle Freiheit fördert. Dies ist aber auch die einzige Bedingung, unter der er die Freiheit anderer einschränken darf.

d) Ist damit ein gemeinsames Leitmotiv für die Befolgung beider Ordnungen gegeben, so wird die anfängliche Spannung der bestimmenden Motive im Christen zu einer Spannung nur begleitender Motive gemildert. Insbesondere werden die von der neuen Lebendigkeit in ihm entfesselten Leidenschaften der Liebe, des Hasses (§ 44; vgl. z. B. § 49b) und des Mitleids (§ 45) zu begleitenden Motiven der stärksten aller Leidenschaften werden, der Sehnsucht (§ 31c) nach Vollendung der Freiheit, der eigenen wie der Schöpfung überhaupt (Röm. 8, 20f.).

XV. Kapitel
DIE VOLLENDUNG DER FREIHEIT

§ 55. DIE TRIUMPHIERENDE KIRCHE

a) Die Kirche, als das Gefäß der Gemeinde der Gläubigen, der Zusammenschluß aller, die sich in erneuerter Lebendigkeit der Freiheit entgegenstrecken, kann im Kampf gegen ihre Gegnerin (§ 35) nicht unterliegen. Denn die unversöhnlichen Feinde Gottes sind unrettbar seinem Vernichtungswillen verfallen (§ 32d).

b) Die beiden miteinander streitenden Gemeinden sind aber so mit den natürlichen Verbindungen verflochten (§ 53b), daß die Zugehörigkeit zu der einen oder andern nicht ohne weiteres erkennbar ist. Da es aber hier nicht auf den Sieg einzelner über einzelne, sondern einer umfassenden Gemeinschaft über die andre ankommt, so er-

wartet die Kirche den Augenblick, wo beide Gruppen aus jener Verflochtenheit herausgelöst werden und sich in allseitiger Klarheit des Gegensatzes gegenübertreten.[1] Zu dieser endgültigen Scheidung aller Menschen ist nur der die Herzen kennende Gott (Act. 15, 8) imstande. Sie wird vollzogen von dem erhöhten Christus (Mtth. 25, 31 ff.). Das Verdammungsurteil über die Unversöhnten ist nur ein Ausdruck für ihren Selbstverzicht auf die neue Lebendigkeit (Joh. 3, 18). Damit ist die Sendung Christi, die Gemeinde der Heiligen zu begründen, die andern aber abzustoßen (1. Pt. 2, 4—8; vgl. § 23b), vollendet und er fügt sich selbst der Alleinherrschaft Gottes ein (1. Kor. 15, 28).

c) Erfordert dieser letzte Akt der Scheidung aller Menschen das Ende der natürlichen Verbindungen, so bedeutet er auch das Ende der Zeitgebundenheit.[2] Deshalb ist auch das Sterben, dem die Unversöhnten verfallen sind (der zweite Tod, Apoc. 20, 14), kein zeitlicher Moment, sondern trägt ebenso die Merkmale der Ewigkeit (2. Thess. 1, 9) wie die vollendete Lebendigkeit der Versöhnten (2. Kor. 4, 17). Die Kirche kann triumphieren: *Εβασίλευσεν κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ παντοκράτωρ* (Apoc. 19, 6).

[1] WA 47, 263, 40: „Dieweil diese zween Könige und Potentaten, der Herr Christus und der Teufel zugleich, zwei Heer widereinander auf Erden zu Felde liegen haben, so will sich's nicht anders leiden, und do ist auch kein Paradies noch Himmelreich allhier, sondern es ist in diesem zeitlichen Leben und Wesen Bös und Gut durcheinander, und ist der Teufel noch nicht so gar in die Hölle gesperret. Er regiert noch in der Welt gewaltig und ist Gottes und aller Kinder Gottes abgesagter Feind. Wir, so in dieser Welt geboren werden, sind nicht alle von Stund an selig. Dort an jenem Tage, do wird man sagen: Hie Himmel, dort Hölle ... Dieser Kampf bleibet bis an jüngsten Tag, dann wird's dem Teufel samt allen seinen Gliedern wohl erwehret werden, daß sie die Christen ungeärgert lassen."

[2] WA 12, 596, 28: „Dort ist keine Zeit, derhalben kann auch kein besonderer Ort sein, und sind weder Tage noch Nächte. Es ist vor Gott alles auf einmal geschehen. Es ist nicht weder vor noch hinter."

§ 56. DAS ENDE DES ABSTANDSGEFÜHLS

Mit dem Hinaustreten des erneuerten Menschen vor das Angesicht Gottes im letzten Gericht tritt auch sein Abstandsgefühl (§ 8) in das letzte Stadium.

Es hatte bereits durch die Versöhnung eine Änderung erfahren. Durch die Versöhnung ist der sittliche Konflikt mit Gott beseitigt (§ 26), aber der Abstand ist geblieben. Die Erkenntnis, mit unserer Erneuerung beständig hinter dem begnadigenden Urteil Gottes im Rückstande zu sein, bildet einen dauernden Stachel in unserm Freiheitsbewußtsein (Röm. 7, 24). Auch das metaphysische Abstandsgefühl ist dadurch gemildert, daß der Geist Gottes den Glaubenden immanent geworedn ist (§ 34d). Aber es ist geblieben, sofern wir auch jetzt noch infolge unserer Zeitverbundenheit von der Zukunft kein eigenes Wissen haben (1.Kor. 13, 9). Die ästhetische Spannung endlich ist gemildert, sofern uns die natürlichen Gewalten nicht mehr die niederdrückende, sondern die uns erhöhende Gewalt des Schöpfers empfinden lassen (§§ 41, 43). Sie ist geblieben, sofern wir nach wie vor den Abstand unseres Könnens von Gott (§§ 17, 43d) empfinden (2.Kor. 11, 30). War im alten Abstandsgefühl die Feindseligkeit gegen Gott beschlossen, so im neuen die Sehnsucht nach ihm.[3]

Die persönliche Gewißheit, daß uns diese Sehnsucht aller Frommen (Ps. 42, 3; Phil. 1, 23) gestillt werden wird, gründet sich darauf, daß unsre neue Lebendigkeit niemals vernichtet werden kann. In ihr wirkt die durch Christus uns vermittelte „Kraft der unzerstörbaren Lebendigkeit“ (Hebr. 7, 16), sie wird deshalb wie alles, was aus Gott stammt, den Kosmos besiegen (1. Joh. 5, 4) und zuletzt auch den Todesschlaf überdauern (Joh. 11, 25 f.; vgl. § 42). Die Gewißheit wird dem Christen durch den Verkehr mit dem erhöhten Christus bestätigt. „Sind wir mit

[3] WA 25, 88, 19: „Sicut nos quoque hodie solemus: quicquid docemus, ordinamus, constituimus, in eum finem fit, ut pii expectent adventum Servatoris sui in novissimo die.“

Christus gestorben (§ 34b), so glauben wir, daß wir auch mit ihm leben werden" (Röm. 6, 8).

Bei der letzten Abrechnung wird unser Abstand von Gott noch einmal erschütternd von uns empfunden werden, um dann endgültig überwunden zu sein. Die Erfüllung jener letzten Sehnsucht ist mit dem Endsieg der Gemeinde der Heiligen (§ 55) gegeben. Wenn Gott „in allen alles" sein wird (1.Kor. 15, 28),[4] dann sind die Reste des ethischen, metaphysischen und ästhetischen Abstandes beseitigt, und unsre Lebendigkeit ist mit der seinigen identisch geworden.[5]

§ 57. DIE UNENDLICHE FREIHEIT

Soll Gott selbst am Ende Sieger über alles sein, so kann er keines seiner Werke schlechthin verneinen. Er kann also auch die Schöpfung nicht widerrufen und kann auch den Freiheitswillen, den er uns ins Blut pflanzte, nicht am Ende auslöschen. Er kann auch die Existenz der Unversöhnlichen und ihren Freiheitswillen nicht rückgängig machen. Er kann sie nur, weil sich ihr Freiheitswille gegen ihn selber richtete, zu ewiger Knechtschaft verurteilen.[6] Und er wird es tun (§ 55c).

---

[4] WA 36, 599, 13: „Siehe das ist der Trost, so wir auf jenes Leben haben, daß Gott selbst soll unser und alles in uns sein. Denn nimm dir für alles, was du gerne hättest, so wirst du nicht Besser noch Liebers finden zu wünschen, denn Gott selbst zu haben, welcher ist das Leben und ein unausschöpflicher Abgrund alles Guten und ewiger Freude."

[5] EA ex. op. lat. 18, 274: „Multo enim clarior et luculentior sententia est, cum dico credentes in Deo habitare, quam quod Deus in ipsis habitet... Voluit itaque Moses certissimam vitam ostendere, cum dixit Deum esse habitaculum nostrum, non terram, non coelum, non paradisum, sed simpliciter Deum ipsum, idque a generatione in generationem."

[6] WA 40 II, 8, 24: „Ut enim libertas ab ira Dei et omnibus malis non est politica aut carnalis, sed aeterna, ita servitus peccati, mortis, diaboli etc., qua premuntur, qui per legem volunt iustificari et salvari, non est corporalis, quae ad tempus aliquod durat sed perpetua."

Ist aber der große Versöhnungsakt geschehen, um uns die Erfüllung des Freiheitswillens zu sichern (§ 27), und ist unsre neue Lebendigkeit der Beweis, daß wir zur Befreiung der Schöpfung mitberufen sind (§ 43), so wird er uns auch nach dem Ende unseres Abstandsgefühls (§ 56) nicht den Stoff entziehen, an dem sich die ewige Lebendigkeit entfalten kann. Es wird freilich „ein neuer Himmel und eine neue Erde" (2. Pt. 3, 13) sein — neu, sofern darin die Feindseligkeit gegen Gott endgültig verstummt ist. Es wird also auch für Schmerzen und Sterbenmüssen kein Raum mehr darin sein (Apoc. 21, 4). Und gehörte zur echten Lebendigkeit auch die Fähigkeit zu leidenschaftlicher Bewegung (§ 44), so bedarf auch der ewige Mensch einer Art von Körperlichkeit, mag sich ihr Glanz von der jetzigen auch abheben wie der Glanz der Sonne vom Monde (1. Kor. 15, 40f.). Er bedarf ihrer, um die Stätte der Freiheit (Gal. 4, 26), den Garten des Ursprungs (Gen. 2, 15ff.; Luc. 23, 43) zu schauen, um liebe Stimmen darin zu vernehmen (Apoc. 15, 3), um ewige Feste zu feiern (Mtth. 22, 1 ff.) — biblische Bilder, um den sonst unausdrückbaren Jubel der Zukunft (1. Pt. 1, 8) ahnen zu lassen.

Damit sind alle Bedingungen für die unendliche Entfaltung unserer Freiheit erfüllt.[7] Der Freiheitstraum der Gebundenen war kein bloßer Traum (§ 39a), sondern er ist in Erfüllung gegangen. In unvergänglich leuchtender Hoheit (Apoc. 22, 5) erstrahlt der Freiheitsglanz der Kinder Gottes (Röm. 8, 21).

---

[7] WA 40 II, 5, 9: „Certe illa libertas Christi semel absorbet et tollit universam molem malorum, legem, peccatum, mortem, iram Dei, ipsum denique serpentem cum capite suo, et in locum horum constituit iustitiam, pacem, vitam etc. Sed beatus, qui intelligit et credit. Discamus igitur magnifacere illam libertatem nostram, quam non Caesar, non Angelus e coelo, sed Christus, Dei filius, per quem omnia creata sunt in coelis et terra, sua morte nobis paravit, non ut nos e servitute aliqua corporali et momentanea, sed spirituali et aeterna crudelissimorum et invictissimorum Tyrannorum legis, peccati, mortis, diaboli etc. liberaret ac ita nos Deo Patri reconciliaret."

ANHANG

ÜBER SINN UND METHODE

I

DOGMATIK UND DOGMA

Dogmen sind Kirchenlehren. Sie beruhen auf der Glaubenserkenntnis der christlichen Kirche. Nach evangelischer Überzeugung sind sie nicht Glaubensdekrete, sondern Glaubensbekenntnisse. Sie sagen nicht, was geglaubt werden soll, sondern was geglaubt wird. Sie setzen bereits eine Gemeinschaft gleicher Glaubensweise voraus und wollen sie zum Ausdruck bringen. Dies war die Leitidee der evangelischen Bekenntnisse von Anfang an. Unter den Reformationsjubiläen der letzten Jahre fehlte die Erinnerung an einen Vorgang von folgenschwerster Bedeutung, an die Vorlage des evangelischen Ratschlags auf dem Ansbacher Landtage am 30. September 1524. An der Hand dieser von fränkischen Theologen verfaßten und von den Wittenbergern gebilligten Erklärung der evangelischen Lehre sind sich die maßgebenden Faktoren der evangelischen Bewegung im Deutschen Reich zum erstenmal des Wesentlichen ihrer Gemeinsamkeit bewußt geworden. Nicht eine neue Art der Kirchenverfassung oder des Ritus, nicht eine Umgruppierung der kirchlichen Rechtsverhältnisse und auch nicht irgendein sozialethisches Ziel galt hinfort als prinzipielles Bindemittel der Evangelischen im Reich, sondern die Gemeinsamkeit der „Lehre“[1]. Das damals erwachende Bewußtsein hiervon hat fünf Jahre später im Augsburger Bekenntnis seinen deutlichsten Ausdruck gefunden. Man hat, weil damals der Begriff der „reinen“ Lehre zuerst auftaucht, hierin den Anfang der späteren lutherischen Orthodoxie gefunden. Mag sein, daß im späteren Kampf um die Orthodoxie viel gesündigt wurde — das Verdammen der Irrlehre haben jene Kämpfer von

[1] Vgl. Schornbaum, Die Stellung des Markgrafen Kasimir zur reformatorischen Bewegung 1524—27, 1900, S. 179, und H. v. Schubert, Zeitschrift f. Kirchengesch. 30, 1909, S. 32 ff.

Paulus gelernt. Aber die einseitige Betonung der Lehre als solcher tadeln kann nur jemand, der selbst mit dem Wesen evangelischer Kirchlichkeit nicht vertraut oder zerfallen ist. Denn in der Lehre eins sein, heißt in der Überzeugung oder in der Idee eins sein. Andere Arten der Gemeinsamkeit unter Menschen, etwa diejenige des Blutes oder diejenige einer Organisation zu sittlichen Zwecken können nie und nimmer evangelisches Kirchentum auf die Dauer sichern, mag man hundertmal das Gegenteil behauptet oder versucht haben. Ideelle Verbundenheit, Gemeinsamkeit der Überzeugung, kann aber nur gefühlt werden, wenn sie im Wort zum Ausdruck kommt. Nicht in der Art und dem Umfange jener Bekenntnisse, die dies für das evangelische Kirchentum zuerst versuchten, sondern in der Tatsache dieses Versuches als solcher liegt in erster Linie ihre unvergängliche Bedeutung.

Schon an jenem ersten Ansbacher „Evangelischen Ratschlag" erwies sich der evangelische Charakter eines solchen Bekenntnisses, indem er nicht sagte, was gemeinsam sein sollte, sondern einem größeren Kreise zum Bewußtsein dessen verhalf, was ihm gemeinsam war. „Es ist", schrieben die Wittenberger in ihrem darüber eingeforderten Bedenken, „auch unser Münz und des rechten Schlages, damit wir nun bei fünf Jahren haben umbgangen und gelehrt, danken auch Gott mit Freuden, daß anderswo solche Leut seind, denen die rechte Wahrheit so ernstlich und treulich zu Herzen gehet.... Wir wollen auch zu denen treten und bei ihnen stehen, die solche Artikel haben bewährt, wie wir bei unser Lehre bisher getan und ze tun schuldig seind; dann es ist die rechte Wahrheit, darauf sich beede, Euer churf. G. und der Furst, so sie hat Euern churf. G. zugeschickt, trostlich verlassen, so ferne uns Gott Gnad gibt und Stärk".[2] Die Wittenberger konstatierten also an der Hand jener Lehrschrift ihre Einigkeit mit den fränkischen Theologen

[2] EA 56, S. IX.

und fühlten sich nicht etwa bewogen, sie daraufhin erst anzustreben. Demgemäß sprechen alle evangelischen Bekenntnisse des deutschen Luthertums im Indikativ, nicht im Imperativ — von jenem „ecclesiae magno consensu apud nos docent" des Augsburger Bekenntnisses an bis hin zu dem dicunt, explicant ac ostendunt der Konkordienformel. Die Verwandtschaft der Formulierungen katholischer Kirchenlehre ist nur scheinbar. Daß der Gebrauch der Ausdrücke fateri, confiteri, profiteri hier einen andern, nämlich imperativischen Sinn hat, ist, wenn es nicht schon vorher sicher gewesen wäre, seit dem Vatikanum nicht mehr bezweifelbar, wo dem pontifex Romanus das Recht doctrinam tenendam definire zugesprochen wurde. Hier wird eine andersgeartete Gemeinsamkeit der Kirche schon vorausgesetzt, während nach evangelischer Auffassung die Gemeinsamkeit der Kirche in der ideellen Gemeinsamkeit besteht. Sofern diese im Wort oder im „Bekenntnis" sich ausdrückt, kann man endlich auch sagen, daß die gemeinsame Lehre die Kirche, nämlich die äußere Kirchengemeinschaft, begründet. Die „Lehre" ist das Produkt der inneren, und der Produzent der äußeren Gemeinsamkeit.

Der erste Zweck des Bekenntnisses ist deshalb, zu sammeln, zu werben, nicht abzustoßen oder zu zerstreuen. Wenn es der Konkordienformel gelang, nach ihrer Publikation die Unterschrift von mehr als 8000 evangelischen Theologen zu erlangen, so hat sie wenigstens in diesem Augenblick jenen Zweck erfüllt. Man überlege, welchem Produkt der neueren Theologie wohl eine Anerkennung in demselben Umfange zuteil werden könnte, und man wird die geschichtliche Bedeutung jener Lehrschrift für die Sammlung, für die Stärkung des Gemeinbewußtseins in der Kirche der deutschen Reformation begreifen. Diese sammelnde, gemeinschaftbildende Kraft des kirchlichen Dogmas erweist sich aber nicht nur im zeitlichen Querschnitt der Geschichte sondern auch in ihrer Längsachse. Was in aller Welt soll denn die wesentliche Verbundenheit der spätgeborenen

Generationen der Christenheit mit der Kirche des Ursprungs deutlich erkennbar ausdrücken? Die apostolische Sukzession? Gewiß, dies ist ein Bindemittel von ehrwürdiger Eindruckskraft. Hat sie aber eine ungeheure Fehlentwicklung der Kirche nicht verhindern können — in dieser Erkenntnis sind sich doch wohl alle Evangelischen immer noch einig? —, so kann sie an sich noch nicht jener Verbundenheit versichern. Dennoch muß es einen deutlichen Ausdruck dafür geben, weil das Bewußtsein der Zugehörigkeit zur una sancta ecclesia catholica ein notwendiges Moment in unserm Christsein ist. Dieses Bewußtsein der Zugehörigkeit zur Kirche, der Gemeinsamkeit mit all ihren Generationen kann sich nur entfalten am ideellen Besitz der Kirche, der in Worte gefaßt ihre Lehre, ihr Dogma ausmacht. Und das Dogma hat den Spätgeborenen diesen Dienst erwiesen. So konnte Harleß vor einem Jahrhundert seinen Eindruck von den lutherischen Bekenntnissen in die Worte fassen: „Ich kann die Überraschung und Rührung nicht beschreiben, mit welcher ich fand, daß deren Inhalt dem konform sei, wessen ich aus der Erfahrung des Glaubens gewiß geworden war" (nach v. Stählin, PRE[3] 7, 423). Dieses in jener Zeit vielfach gemachte Erlebnis hat die innere Identität des evangelischen Christentums im 19. Jahrhundert mit demjenigen der deutschen Reformation sichergestellt, nicht irgendwelche kirchenregimentlichen Maßnahmen, wie sie der spätere Breslauer Generalsuperintendent August Hahn forderte, als er in seiner Leipziger Disputation vom 4. April 1827 die These verfocht, man müsse die Rationalisten aus der Kirche hinauswerfen.

Indessen jenes Solidaritätsbewußtsein, das Harleß mit den lutherischen Bekenntnissen empfand, verbürgte seine innere Verbundenheit mit der Kirche der Reformation. Enthielt es auch die Bürgschaft für die Solidarität mit der Urkirche? Gewiß, die reformatorischen Bekenntnisse erheben selbst Anspruch auf diese Solidarität. Aber sobald man die Frage aufwirft, schallt einem das

vielfache Anathema des Tridentinums entgegen, muß man auch die Frage nach der Gültigkeit des improbant secus docentes der evangelischen Bekenntnisse beantworten. Das Dogma wird aus einem scheinbar sicheren Besitz der Kirche plötzlich zu einer umstrittenen, innerlich problematischen Größe. Es zwingt zur Untersuchung der Gründe für die Differenzierung der Kirche, für die Leidenschaftlichkeit der Gegensätze, für den bestimmten Ausdruck, den die Einzelkirchen ihren Dogmen gegeben haben. Es zwingt zur Prüfung der Dogmengeschichte. Hat aber das Dogma überhaupt eine Geschichte, so ist es auch verflochten in die Bedingtheit alles zeitlichen Geschehens. Jenen Zweck der Sammlung, der Herstellung einer ideellen Gemeinsamkeit, nicht nur innerhalb einer bestimmten Generation, sondern über alle Zeitalter hinweg, kann es demnach nur erfüllen, wenn es trotz aller geschichtlichen Bedingtheit eine ewig gültige Wahrheit enthält. Sie zu finden, ist die Aufgabe der Dogmatik. Hieraus ergibt sich der Sinn und die Methode der dogmatischen Arbeit.

Schlechthin sinnlos wäre sie dann, wenn der Dogmatiker die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis von vornherein verneinte. Er kann die Wahrheit nur finden, wenn er sie sucht. Und dies setzt voraus, daß er den Zug zur Wahrheit verspürt. Hat er sie gefunden, so muß er sich zu ihr bekennen. Denn „haben" kann man die Wahrheit nur im Akt des Erkennens, der unsrer Willkür entzogen ist. Die Wahrheit erkennen heißt ihr nicht ausweichen können, von ihr ergriffen, bezwungen, überwunden sein. Dies eingestehen, heißt die Wahrheit bekennen. Wer die christliche Wahrheit finden will, muß die christliche Wahrheit suchen, muß also auch an die christliche Wahrheit glauben und folglich auch von ihr ergriffen sein. Die Erfüllung jener Aufgabe der Dogmatik setzt mithin voraus, daß der, welcher sie treibt, bereits ein positives Verhältnis zur christlichen Wahrheit hat. Er muß, konkret gesprochen, den Zug des Sohnes zum Vater verspürt haben. Dies ist, nach evangelischer Überzeugung,

der Glaube. Auch der Theologe kann nur durch den Glauben eintreten in die una sancta catholica. Und wenn vorhin von einer ideellen Verbundenheit, von einer Gemeinsamkeit der Überzeugung die Rede war, in der die Gemeinschaft der Kirche bestehe, so läßt sich dies nun genauer dahin bestimmen, daß in der Christenheit die verbindende Idee, die gemeinsame Überzeugung der gemeinsame Glaube ist. Allein es hieß doch, dies sei die Lehre, das Dogma, das Bekenntnis? In der Tat! Das Gemeinsame ist das Dogma. Denn Glaube und Dogma gehören untrennbar zusammen.

Dies kann freilich nicht heißen, daß der christliche Glaube ein Glaube an das Dogma wäre. Denn der Christ glaubt an Christus oder, was für ihn dasselbe ist, an Gott. Und Gott oder Christus ist kein Dogma, sondern eine lebendige Person. Faßt man den Begriff des Glaubens weiter, wie er etwa im dritten Artikel des Apostolikums auch — wenigstens scheinbar — sachliche Objekte hat, so heißt doch auch an die Vergebung der Sünde glauben, nicht an ein Dogma glauben. Es gibt wohl ein Dogma, eine Lehre über die Vergebung der Sünden. Aber nicht die Lehre über die Sündenvergebung, sondern diese selbst als Akt Gottes ist Glaubensgegenstand. Dennoch besteht zwischen Glaube und Dogma ein fester Zusammenhang. Dogmen sind Kirchenlehren, die auf Wahrheit Anspruch erheben. Christliche Wahrheit wird nur erkannt von dem, der von der Wahrheit ergriffen ist, was nur auf den Glaubenden zutrifft. Dogmen können also wohl von jedem vernünftigen Menschen, der über die nötige Bildung verfügt, als Produkt der Kirchengeschichte begriffen werden. Aber ihr Wahrheitsgehalt erschließt sich prinzipiell nur dem Glaubenden. Die ganze Bedeutung, die oben dem Dogma für die Kirche beigelegt wurde, hat also den Glauben der Kirchenglieder zur Voraussetzung. Kein Dogma — das seinen Sinn erfüllt — ohne Glaube.

Indessen dies ist doch nur die eine Seite der Sache. Sie setzt die Notwendigkeit des Dogmas schon voraus.

Wo aber liegt der tiefste Grund für diese Notwendigkeit? Sie ist immer wieder bestritten worden mit dem Hinweis auf den evangelischen Grundsatz von der Allgenugsamkeit des Bibelwortes. Es macht dabei keinen Unterschied, ob man mit den Schwärmern älterer und neuester Zeit die Bibel als den jetzt erfolgenden Spruch des gegenwärtigen Gottes an den gegenwärtigen Menschen faßt oder ob man in ihr die göttliche Urkunde der das Heil erschließenden Offenbarungsgeschichte erblickt. So oder so scheint es, als könne und müsse sich die Verkündigung der Kirche, die auf den Glauben abzielt, in der Verkündigung und „Auslegung" des Bibelwortes erschöpfen. Eine andre Verkündigung als die des biblischen Evangeliums kann es in der christlichen Kirche in der Tat nicht geben. Allein schon Paulus erklärt, daß dasselbe Wort vom Kreuz den Juden ein Skandal, den Griechen Unsinn und allein den Christen Kraft und Weisheit Gottes sei. Es muß also das Evangelium einer menschlichen Auslegung fähig sein, bei der die σοφία θεοῦ unerkannt bleibt. Gerade angesichts dieser Tatsache drängt es aber den Glaubenden, die Weisheit Gottes oder die Wahrheit des Evangeliums, die sich ihm erschloß, auszusprechen, sie auf einen bestimmten Ausdruck zu bringen und sich zu ihr zu bekennen. Zwar wird er sich vor der törichten Hoffnung hüten, hierdurch die andern zu überzeugen. Denn wer sich dem Evangelium selber verschließt, wird vollends durch kein Dogma überzeugt werden. Das Dogma nämlich ist der Ertrag jener inneren Nötigung des Glaubens, die Wahrheit des Evangeliums auszusprechen. Worin aber die Wahrheit des Evangeliums erblickt und wie sie ausgedrückt worden ist, das lehrt — die Dogmengeschichte. Sie zeigt eine große Mannigfaltigkeit nicht nur des Wahrheitsbegriffes, sondern auch der Akzentuierung der einzelnen Momente des Evangeliums wie der Begründung ihrer mehr oder minder zentralen Bedeutsamkeit. Nötigt schon die Ablehnung des Evangeliums durch andere überhaupt den Glaubenden, sich von seiner Wahrheit

erkenntnismäßig Rechenschaft zu geben, so drängen erst recht die innerlichen Differenzen dazu, sie scharf und immer schärfer zu erfassen.

Es ist begreiflich, daß gerade auf evangelischem Boden die Betonung der Heilsbedeutung des Glaubens, vor allem seines fiduzialen Elementes, über diese Notwendigkeit hinwegtäuschen konnte. Aber schon eine solche Betonung der Merkmale echten Glaubens enthält die Anwendung einer Norm und erfordert Anwendung gewisser Kriterien. Bezeichnet man als schlechthin gültige Norm die Bibel und beschließt man, ihr allein alle Kriterien zu entnehmen, so gilt es nun für den Sonderfall der Feststellung des „richtigen" Glaubensbegriffes, die Norm anzuwenden und die Kriterien für Richtigkeit oder Unrichtigkeit des Glaubensbegriffes zu entwikkeln. Auch bei ganz positivistischer Auffassung der Normativität der Bibel bedarf es also gewisser Denkoperationen, die über die Fähigkeit des richtigen Lesens und Zitierens hinausgehen. Zur Entwicklung der Kriterien des Richtigen und Unrichtigen in jenem Sonderfall gehört die Aussonderung der gerade hierfür wesentlichen biblischen Gedanken, also eine bewußte Gliederung der Norm hinsichtlich ihrer Anwendbarkeit auf Sonderfragen und eine von Fall zu Fall vorzunehmende Abstraktion des Wesentlichen vom Unwesentlichen. Es gehört ferner dazu, die aufgeworfene Frage zu der aus der Norm entnommenen Antwort in Beziehung zu setzen. Da der Wortlaut von Frage und Antwort in der Regel wenig Gemeinsames hat, weil die Fragen in der Sprache der Gegenwart, die Antworten in derjenigen der Bibel, also eines andern Zeitalters ausgedrückt sind, so muß man ferner bei jenem Aufeinanderbeziehen den in den Worten ausgedrückten geistigen Inhalt so herausstellen, daß das Korrespondieren von Frage und Antwort, von Problem und Lösung evident wird. Mit jener Entwickelung und Anwendung des Normativen und der Kriterien, mit der Aussonderung und Abstraktion und endlich mit dem Aufeinanderbeziehen geistiger Inhalte

wird aber eine geistige Arbeit geleistet, die über eine bloße Reproduktion biblischer Aussagen hinausgeht. Sie fordert den Einsatz unsrer eigenen Urteilskraft und folgt der Idee der Wahrheit als Leitgedanken. Dies würde selbst dann gelten, wenn der Glaube im Sinne Schleiermachers als frommer Gemütszustand gefaßt würde, sobald der Glaubende überhaupt über seinen Glauben reflektiert. Und er müßte dies unter allen Umständen tun, sobald die Möglichkeit verschiedener Glaubensweisen in seinen Gesichtskreis getreten ist. Auch die „Glaubenslehre" Schleiermachers folgt formell wenn auch stillschweigend der Leitidee der Wahrheit.

Nach der reformatorischen Auffassung vom Wesen des Glaubens ist dieser aber nicht nur Gegenstand einer auf Ermittelung der Wahrheit gerichteten Urteilsbildung, auch nicht nur Zeuge dafür, sondern Richter. Es ist in Luthers Sinne, wenn man seine Aufforderung aus der Erklärung des 90. Psalmes auf den Glauben bezieht, „ut transferamus nos extra tempus et Dei oculis inspiciamus nostram vitam". Dieses Ansehen unseres Lebens mit den Augen Gottes ist ein wesentliches Moment unsres Glaubens, sofern er Heilsglaube ist. Denn es bedeutet die Hinnahme sowohl des göttlichen Gerichtes über unser Leben wie der göttlichen Begnadigung. Es verhält sich aber gleichzeitig zum Ansehen des Lebens mit Menschenaugen wie Wahrheit zum Irrtum. Das Herausgehen des Glaubens aus der Zeit bedeutet den Übergang vom Irrtum zur Wahrheit. Eine Trennung der Heilsgewißheit von der Wahrheitsgewißheit ist für das reformatorische Christentum unvollziehbar. Es ist freilich ein grobes Mißverständnis, wenn man dabei unter dem Heraustreten aus der Zeit die Abstraktion von zeitlichen, nämlich geschichtlichen Erkenntnisinhalten versteht und meint, mit ihrer Reduktion auf eine Idee auch die Wahrheit erlangt zu haben. Der Gott, mit dessen Augen wir unser Leben ansehen sollen, ist jedenfalls für Luther kein anderer als der Deus incarnatus, der selbst in die Geschichte einging und nur in der geschichtlichen Offen-

barung zu uns spricht. Alle Versuche, Luther für einen platonischen oder halbplatonischen Wahrheitsbegriff in Anspruch zu nehmen, scheitern an seinen Erklärungen zum Johannesevangelium, wo er genug Gelegenheit hatte, sich darüber zu äußern. „Wahrheit", so sagt er da, „ist nicht allein Christum hören oder von ihm viel waschen können, sondern auch im Herzen gläuben, daß Christus uns frei und los machen wolle." Er hält sich an die johanneische Identifikation der Wahrheit mit der geschichtlichen Christuspersönlichkeit. Christusglaube und Wahrheitserkenntnis sind ihm deshalb zwei verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache. Wenn also der Glaube aus der Zeit heraustreten und das Leben mit Gottes Augen ansehen soll, so kann er dies doch nur tun, indem er sich der mit dem geschichtlichen Christus gesetzten Perspektive bedient. Infolgedessen müssen auch die Kriterien der Wahrheit, an der der Glaube interessiert ist, der geschichtlichen Christusoffenbarung entnommen werden. Ist diese aber nur für den Glauben da, so ist auch der Glaube selbst die einzige Instanz, die in der Wahrheitsfrage kompetent ist.

Von der Wahrheitserkenntnis des Glaubens gilt nun alles, was oben unter Voraussetzung einer rein positivistischen Verwertung des Bibelwortes und einer „Glaubenslehre" gesagt wurde, die den Glauben selbst zum ausschließlichen Gegenstande haben will. Es gibt keine Möglichkeit, den Glauben losgelöst von seinem Gegenstande zu charakterisieren. Wie wir Christus als Deus incarnatus nur im Glauben haben, so haben wir umgekehrt nur den Glauben, wenn wir Christus als Deus incarnatus haben. Dieses „haben" ist einmal im Sinne der Rechtfertigungslehre fiduzial zu verstehen, zweitens aber im Sinne eines auf Wahrheit abzielenden Erkenntnisaktes. Wollen wir uns im zweiten Sinne darüber Rechenschaft geben, so bedarf es jener Entwickelung und Anwendung von Norm und Kriterium, der Aussonderung und Abstraktion des hierfür Wesentlichen, des Aufeinanderbeziehens geistiger Inhalte in der Form einer

Relation zwischen Problem und Lösung. Der Blick ist dabei einmal auf Christus als den Deus incarnatus gerichtet und zweitens so, „ut Dei oculis inspiciamus nostram vitam". Die Aussagen, zu denen der Glaube hierbei unter der Leitidee der Wahrheit gelangt, sind die Glaubenssätze oder Dogmen. Die Notwendigkeit des Dogmas liegt also im Wesen des Glaubens selbst begründet, sofern er ohne die Wahrheit nicht sein kann und sich um seiner selbst willen von ihr Rechenschaft geben muß.

Dogmen heißen die Glaubenssätze jedoch nur, sofern sie Kirchenlehre sind. Dies sein oder werden zu wollen gehört aber zum Wesen der Glaubenssätze. Im Wesen des Glaubens, sofern er Fiduzialglaube ist, liegt sein Bestreben, das Heil auf den glaubenden Einzelnen zu beziehen. In diesem Sinne bemerkt Luther fast regelmäßig, wenn er in einem behandelten Schrifttext auf ein „mein" oder „unser" oder „für uns" stößt, daß gerade auf diesen Worten magna Emphasis ruhe. Eine allgemeine Wahrheit ohne diese magna Emphasis der persönlich-individuellen Bezogenheit würde ihm keinesfalls als Heilswahrheit gelten und infolgedessen auch mit dem Glauben nichts zu tun haben. Umgekehrt zeigt aber seine Forderung dieses Aufsichbeziehens der Heilswahrheit vonseiten des Glaubenden, daß in dieser Heilswahrheit auch ein Allgemeines steckt, dessen individuelle Anwendung zwar heilsnotwendig aber nicht logisch notwendig ist. Dieses Allgemeine ist es aber gerade, was den Charakter der Heilswahrheit als Wahrheit ausmacht. Mit dem Anspruch des Glaubens auf Wahrheit ist der Anspruch auf Allgemeingültigkeit gegeben. Und dieser wiederum ist es, der den Glaubenssätzen, die ja auf Wahrheit abzielen, die Tendenz verleiht, Kirchenlehre zu sein oder zu werden. Sie wollen das aussprechen, was für alle gilt. Gelingt ihnen dies wirklich, so findet sich in ihnen tatsächlich eine Mehrzahl von Glaubenden zusammen, die diese Allgemeingültigkeit bejahen, und eben in diesem Bekenntnis zur Allgemein-

gültigkeit der Glaubenssätze ihre ideelle Gemeinsamkeit zum Ausdruck bringen. In dem Augenblick, wo die Allgemeingültigkeit der Glaubenssätze von einer Mehrzahl anerkannt wird, ist der Glaubenssatz zum Dogma geworden.

Nun wurden bereits früher Gründe angeführt, die das Dogma zu einer umstrittenen, innerlich problematischen Größe machen. Ihr wichtigster ist die Tatsache, daß es eine wirkliche Geschichte hat, also in die Bedingtheit alles geschichtlichen Geschehens verflochten ist. Die Grundvoraussetzung aller dogmatischen Arbeit, daß es dennoch allgemeingültige Wahrheit enthält, stellt den Dogmatiker vor die eigentümliche Aufgabe, einmal das überlieferte Dogma wegen der darin zunächst axiomatisch vorausgesetzten Allgemeingültigkeit als gegeben anzusehen, es andrerseits aber wegen der geschichtlichen Bedingtheit seiner Entstehung einer kritischen Prüfung zu unterwerfen. Ist diese zweite Aufgabe wirklich ernst gemeint, so muß er prinzipiell mit der Möglichkeit rechnen, daß das überlieferte Dogma auf falschen Voraussetzungen beruhte oder aus andern Gründen nicht Wahrheit sondern Irrtum enthält. Sollte dies tatsächlich der unvermeidliche Ertrag seiner Arbeit sein, so müßte er dieselben Konsequenzen wie Luther gegenüber dem mittelalterlichen Dogma oder wie David Friedr. Strauß gegenüber dem Dogma der evangelischen Kirchen ziehen. Je entschlossener der Dogmatiker mit dem Vorsatz, diese Folgerungen nötigenfalls zu ziehen, seine Arbeit unternimmt, desto größere Hoffnung besteht, daß sich ihm die Wahrheit selbst enthüllt. Es läßt sich also zwar eine dogmatische Arbeit denken, die die einzelnen Sätze der überlieferten Bekenntnisse gleichsam mit der Schere auseinanderschneidet, bei jedem einzelnen Stück fragt, ob es „noch haltbar" sei, und dann die für allgemeingültig befundenen zu einem neuen „System" kombiniert. Es gibt ja nicht wenige Dogmatiker des letzten Jahrhunderts, die in einer „Systematisierung" des Gegebenen den wissenschaftlichen Charakter ihrer

Arbeit erblickten. Möglich, wie gesagt, ist eine solche Dogmatik. Allein sie ist der ernsten Gefahr ausgesetzt, daß der Wahrheitswille durch die Kunst des Anempfindens durchkreuzt wird, wie sie uns allein in unserm historisch durchgebildeten Zeitalter anerzogen ist. Dazu trägt insbesondere der humanistische Schulunterricht bei, der ja, wo er wirklich seinen Sinn erfüllt, den heranwachsenden Menschen dazu erzieht, die Welt und den Menschen, vielleicht auch Gott mit den Augen einer andern Kultur, andrer Völker, andrer Zeitalter anzusehen oder, um jenen Ausdruck Luthers sinngemäß zu variieren, „ut Platonis, Homeri, Ciceronis oculis inspiciamus nostram vitam". Statt streng darauf zu halten, daß sich der Zögling stets bewußt bleibe, es handle sich bei der Rezeption der Antike um ein historisches Nachempfinden, wird das Ganze unter das Axiom gestellt, das Klassische sei das Allgemeingültige. Es leuchtet ein, wie folgenschwer sich die so erworbene Kunst des Nachempfindens bemerkbar machen muß, wenn man vom überlieferten Dogma ausgeht und die dogmatische Arbeit in der Beantwortung der Frage sich erschöpfen läßt, ob es Wahrheit enthalte oder noch haltbar sei. Die Gefahr besteht darin, daß man sich, wie man es gelernt hat, hypothetisch in das Zeitalter, das das Dogma hervorbrachte, zurückversetzt, das ganze Problem mit fremden Augen ansieht und ein nachempfundenes Erkennen für eigenes Erkennen hält.

Ist diese Gefahr auch nicht gänzlich auszuschalten, weil ja jeder an dieser Arbeit Beteiligte die überlieferten Dogmen kennt, sich so oder so überlieferter Begriffe und Schlüsse bedienen muß, in der Regel auch durch seine Erziehung ein festes — positives oder ablehnendes — Verhältnis zur Kirchenlehre mitbringt, so ist es doch notwendig, ihr so weit und bewußt wie möglich entgegenzuwirken. Diesem Zweck dient einmal ein genaues Studium der Dogmengeschichte, denn nur hierdurch läßt sich ein wirklicher Einblick in die geschichtliche Bedingtheit aller kirchlichen Lehrbildung gewinnen. So-

dann aber der Versuch, den bei der dogmatischen Arbeit zurückzulegenden Erkenntnisweg tunlichst zu verkürzen. Der Glaube, aus dessen Wahrheitsinteresse das ganze Ringen um den Wahrheitsausdruck hervorgeht, muß möglichst ebenso unmittelbar sich aussprechen wie das Wort des Evangeliums, das ihn in uns erzeugte. Diese Unmittelbarkeit der Glaubensaussagen schließt die Forderung ein, sich derjenigen Ausdrucksweise zu bedienen, die am ersten begriffsgeschichtlicher Erklärungen entraten kann, um unzweideutig verstanden zu werden, d. h. der Sprache der Gegenwart. Sie fordert weiter eine möglichst unvermittelte Beziehung der Wahrheitserkenntnis auf die konkrete Situation unsres Lebens. Denn die Wahrheitserkenntnis des Glaubens ist ja von seiner Heilsbedeutung unabtrennbar und diese kann nur aus den Tatsachen unsres Lebens heraus verständlich gemacht werden. Dazu gehört endlich der Versuch, die Situation unseres Lebens, von der aus die Bedeutsamkeit des Glaubens begriffen werden soll, zunächst so ins Auge zu fassen, als wenn einem selbst die Heilsbedeutung des Glaubens noch fremd wäre. Die letzte Forderung ist vielleicht am schwersten zu erfüllen und könnte an sich überflüssig erscheinen, wenn wir nicht heute in einer geistigen Gesamtsituation darinsteckten, in der die Fragen, mit denen es der christliche Glaube zu tun hat, großenteils gar nicht mehr als lebensnotwendig empfunden werden. Das war noch zu Luthers Zeit ganz anders. Diese Rücksicht auf unsre gegenwärtige geistige Gesamtsituation hat keinerlei apologetische Bedeutung, weil sie für den Glauben selbst gar nichts beweisen soll. Bestenfalls wird sie ein Vakuum in der Gesamtlage aufzeigen können, das nur durch den Glauben ausgefüllt werden kann. Ihr Sinn ist vielmehr, unsre heutige Art von Weltlichkeit und Diesseitigkeit so deutlich wie möglich zu erfassen, damit ihr die Glaubenswahrheit um so schärfer entgegengesetzt werden kann. Die Lebensnotwendigkeit des Glaubens kann nur von ihm selbst begriffen werden. Aber wenn sie begriffen ist, läßt sich auch die ganze

Verlorenheit der Welt ohne Glauben anschaulich machen. Jene dritte Forderung läßt sich also nur hypothetisch erfüllen, wenn anders wirklich der Glaube zur Gewinnung von Glaubenssätzen oder Dogmen gehört. Man muß sich in Gedanken auf den Standpunkt der Glaubenslosigkeit zurückversetzen, wird aber als tatsächlich schon von der Glaubenswahrheit Ergriffener jenem Zustand der Verlorenheit solche Betonungen und Lichter verleihen, daß ein Unbeteiligter möglicherweise seinen eigenen Zustand hierin doch nicht wiederfinden will. Das Ideal jener dritten Forderung läßt sich also immer nur approximativ erreichen. Man wird ihm aber um so näher kommen, je unmittelbarer man in die elementarsten Lebensverhältnisse hineinzuhorchen versucht.

Das Ideal möglichster Lebensnähe ist kaum je so verwirklicht worden wie in der Theologie Luthers. Sie steht hierbei im schroffsten Gegensatz zur Theologie der alten griechischen Kirche, wie zu aller Scholastik, aber auch zu gewissen Richtungen der modernen Dogmatik. Der rein geistliche Charakter der Kirche wird hier vielfach zu einem rein geistigen umgebogen und damit ein Spiritualismus als das Wesentliche der Kirchengemeinschaft statuiert, der zwar nicht prinzipiell, aber tatsächlich die Theologen zu den eigentlichen Trägern der Kirche in diesem Sinne macht. Nicht in der „sozialethischen" Unfruchtbarkeit der evangelischen Theologie, sondern in ihrem lebensfernen Spiritualismus liegt der wesentlichste Grund für die Tatsache, daß sie so geringen Einfluß auf den konkreten Gang der Zeitgeschichte hat. Die Tendenz, die Wahrheit immer sublimer, immer geistiger zu erfassen und auszudrücken, ist zwar nach allem, was gesagt wurde, der Dogmatik unvermeidlich. Aber die damit gegebenen Gefahren müssen durch die andre paralysiert werden, die ursprüngliche Lebensnähe immer wieder zurückzugewinnen. Auch aus diesem Grunde darf sich keine Dogmatik den Umbruch des Überlieferten ersparen. Sie muß immer wieder von vorn anfangen, immer wieder auf das unmittelbarste

Glaubenserlebnis zurückgehen und immer aufs neue an die elementaren Tatsachen und Notwendigkeiten unsres Lebens anknüpfen.

Daraus folgt endlich, daß keine Dogmatik sich anmaßen kann, selbst neue Dogmen aufzustellen. Gerade in der Anknüpfung an die Unmittelbarkeiten des Lebens steckt stets und unausbleiblich ein individuelles Moment, die persönliche Erfahrung, die persönliche Begrenztheit und die zeit- und ortgebundene Perspektive dessen, der sich dieser Arbeit unterzieht. Sollte es sich je als notwendig erweisen, die Gemeinsamkeit unsrer Glaubensgemeinschaft, etwa mit Rücksicht auf neu aufgetauchte Verirrungen oder Gefährdungen der Kirche, in einem neuen „Bekenntnis" auszudrücken, so bedürfte es hierzu einer Aussprache vieler, zu deren wesentlichen Aufgaben es gehören müßte, die individuelle Begrenztheit einzelner möglichst auszuschalten.

II

TRAGISCHE UND ESCHATOLOGISCHE ETHIK

Jede Ethik, die mehr sein will, als bloße Beschreibung menschlicher Handlungen, krankt zunächst an einem Als-ob. Sie muß von Normen, Motiven, Zwecken des Menschen so sprechen, als ob er frei wäre. Ist er nicht frei, so gibt es für ihn nur ein Müssen, kein Sollen. Dann steht sein Handeln nur unter dem Naturgesetz, nicht unter dem Sittengesetz. Dann hat die Normenethik keinen Sinn. Sie kann dann wohl wie diejenige Spinozas im amor Dei intellectualis Trost und Seligkeit finden, aber sie ist keine Ethik mehr. Gibt es also eine Möglichkeit, aus jenem Als-ob ein Deshalb-weil zu machen? Sie hängt an der Frage nach dem eigentlichen Widerstande, an dem unser Glaube an die Freiheit zerbricht, der den Appell an unsern sittlichen Willen zu einer Fiktion zu machen droht. Jede Freiheitslehre und deshalb auch jede Ethik kennt einen solchen Widerstand. Er liegt sogar schon im Begriff der Freiheit selber.

Der Gegensatz, an dem die Ethik Kants und ihre verschiedenen Abwandlungen den Begriff der Freiheit entfaltet haben, ist die Natur. Natur ist die Gesamtheit der Dinge, die wir nach den Gesetzen unseres Verstandes in einen notwendigen Zusammenhang untereinander bringen müssen. Nur was sich so notwendig verknüpfen läßt, ist erfahrbare Wirklichkeit. Innerhalb der Natur als erfahrbarer Wirklichkeit kann es also keine Freiheit geben. Denn ein Erfahrungsinhalt, dem man dieses Attribut zuschreiben wollte, müßte doch, um wirklich erfahrbar zu sein, mit andern Erfahrungsinhalten notwendig verknüpft gedacht werden. Was aber notwendig verknüpft ist, kann nicht frei sein. Da nun das sittliche Bewußtsein die hieraus etwa folgenden deterministischen Konsequenzen bestimmt verneint, so muß eine zweite Wirklichkeit gedacht werden, die zwar nicht erfahren, wohl aber anerkannt werden kann. Es ist die Realität des sittlichen Gebotes, dessen Unbedingtheit von uns erlebt wird, ohne aus dem naturhaften Zusammenhang der Dinge abgeleitet werden zu können. In unsrer Entscheidung für das gebotene Gute bestimmen wir uns für diese Realität der sittlichen Welt, die als Nicht-Natur den Gesetzen des kausalen Denkens entnommen und also das Reich der Freiheit ist. Freiheit ist die Fähigkeit der Vernunft, sich gegen die Natur für das Gute zu bestimmen. Der Widerstand, an dem sich die Freiheit entfaltet, ist also nach dieser Ethik die Natur. Er ist in dem Widerstreit von Pflicht und Neigung, von Sittlichkeit und Sinnlichkeit, von Ideal und Wirklichkeit vielfach abgewandelt und anschaulich gemacht worden.

Diese Gegensatzpaare, die uns besonders in der Interpretation der Kantischen Ethik durch Schiller geläufig sind, zeigen zunächst eine innere Verwandtschaft mit der platonischen Ethik und ihren späteren Abwandlungen, wie sie der altkirchlichen Erlösungslehre zugrunde liegen. Den asketischen Konsequenzen, die sich dabei fast unvermeidbar nahe legen, entgeht die Kantische Ethik selbstverständlich noch nicht durch den Begriff

der Tugend, aber auch nicht durch den der Pflicht. Der Pflichtbegriff enthält zwar ein energetisches Moment, das jedenfalls über die neuplatonisch verstandene Askese, wie sie noch heute von der Ostkirche vertreten wird, hinausführt. Aber sein Ursprung in der Ethik der Stoiker zeigt, daß er umgekehrt auch kein notwendiges Verhältnis zur Freiheit hat, vielmehr auch mit einer streng deterministischen Ethik sehr wohl, vielleicht sogar am besten vereinbar ist. Es ist vielmehr die teleologische Fassung des Begriffes des Guten, die allein über jene asketischen Folgerungen hinausführt, der sittliche Zweckgedanke, der Sittlichkeit und Natur noch in ein anderes Verhältnis als das des Gegensatzes bringt. Die Natur ist nicht nur das große Hemmnis, das der wahren Sittlichkeit entgegensteht, sondern der Gegenstand, an dessen Gestaltung sie sich zu entfalten, den sie dem sittlichen Endzweck der Welt dienstbar zu machen hat.

Dieser teleologische Charakter der Kantischen Ethik unterscheidet sie von der antiken und verbindet sie mit der christlichen, wenigstens mit der reformatorischen. Sie ist aber auch von der christlichen in doppelter Hinsicht unterschieden. Einmal durch die Begründung und Auffassung vom Wesen der Freiheit. Sodann dadurch, daß sie in ihrer teleologisch-ethischen Auffassung des Sittlichen einen Faktor übersieht oder doch nicht in Rechnung stellt, der der christlichen Teleologie erst ihren eigentümlichen Inhalt verleiht. Der Kantische Freiheitsbegriff entfaltet sich am Gegensatz zur Natur als der erfahrbaren Wirklichkeit. Aber gesetzt den Fall, jener Freiheitsbeweis sei stichhaltig, was hier dahingestellt bleibe, so ist doch damit zunächst nur die Realität einer von der Natur unabhängigen sittlichen Sphäre, die Gültigkeit des sittlichen Ideals und die Möglichkeit seiner Erfüllung nachgewiesen. Die Realität der Freiheit soll zunächst in der Anerkennung der unbedingten Geltung des sittlichen Ideals erlebt werden. Man kann hier in der Tat eine Parallele, vielleicht auch eine Nachwirkung der lutherischen Rechtfertigungslehre finden. Hier ist die

Realität der Freiheit verbürgt durch den Glauben, und der Glaube enthält das Moment der Anerkennung der unbedingten Geltung des göttlichen Richterspruches, der auch als oberste sittliche Norm zu gelten hat. Aber gerade bei genauerem Durchdenken dieser Parallele stellt sich heraus, daß ja auf reformatorischem Boden beim Ringen um die Freiheit noch ein ganz anderer Widerstand zu überwinden ist: die Schuld.

Auch Kant hat sich in seiner Religionslehre mit ihr beschäftigen müssen. Er hat den Schuldcharakter des radikalen Bösen in der menschlichen Natur damit begründet, daß dieses als aus der Freiheit entsprungen zu denken sei und folglich zugerechnet werden könne. Allein in merkwürdigem Widerspruch mit der Intelligibilität der Freiheit faßt er die Schuld empirisch.[1] Er sieht freilich ein, daß sie durch die Wendung zum Sittlichen an sich noch nicht beseitigt ist,[2] ja er spricht sogar von einer „Unendlichkeit von Verletzungen des Gesetzes, mithin der Schuld" und folgert daraus mit Recht, daß an sich „jeder Mensch sich einer unendlichen Strafe

---

[1] Er unterscheidet drei Stufen der Schuld, von denen die beiden ersten, die der Gebrechlichkeit und der Unlauterkeit, als unvorsätzlich gefaßt werden. Der dritte aber kann „als vorsätzliche Schuld (dolus) beurteilt werden und hat zu ihrem Charakter eine gewisse Tücke des menschlichen Herzens (dolus malus), sich wegen seiner eigenen guten oder bösen Gesinnungen selbst zu betrügen und, wenn nur die Handlungen das Böse selbst nicht zur Folge haben, was sie nach ihren Maximen wohl haben könnten, sich seiner Gesinnung wegen nicht zu beunruhigen, sondern vielmehr vor dem Gesetze gerecht zu halten". Rel. innerhalb d. bl. Vern., Kehrbach S. 38 f.

[2] „Wie es ihm auch mit der Annehmung einer guten Gesinnung an ihm zugegangen sein mag und sogar, wie beharrlich er auch darin in einem ihr gemäßen Lebenswandel fortfahre, so fing er doch vom Bösen an, und diese Verschuldung ist ihm nie auszulöschen möglich. Daß er nach seiner Herzensänderung keine neuen Schulden mehr macht, kann er nicht dafür ansehen, als ob er dadurch die alten bezahlt habe." S. 74.

und Verstoßung aus dem Reiche Gottes zu gewärtigen haben" müsse. Im Gegensatz zu dieser Einsicht wird die „unendliche Schuld" dann aber doch nur empirisch genommen, wenn nun „die Auflösung dieser Schwierigkeit" versucht wird. Kant argumentiert dabei folgendermaßen. Da die „Schwierigkeit" erst nach der Sinnesänderung des Menschen entstehe, so solle angenommen werden, daß die Strafe an ihm vorher noch nicht vollzogen sei. Aber auch nachher könne sie nicht als angemessen angenommen werden, weil ja der Mensch durch die Sinnesänderung Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens geworden sei. Es bleibe nur übrig anzunehmen, daß durch die Sinnesänderung selbst der göttlichen Gerechtigkeit Genüge geschehen und also die Strafe mit ihr selbst gesetzt sei. Die Strafe sei nun in der Tat zu finden in dem Schmerz, der die „Verlassung der bösen Gesinnung" regelmäßig begleite. Da dieser Schmerz erst nach der „Annehmung der guten Gesinnung" — die mit jener faktisch identisch ist — gefühlt werde, so sei hier doch der neue Mensch derjenige, der die dem alten gebührende Strafe zu tragen habe. Der neue Mensch trage so als Stellvertreter die Sündenschuld des alten, leiste als Erlöser durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit Genugtuung und erwerbe damit „ein Verdienst, das uns aus Gnaden zugerechnet wird" (S.78).

Man kann ganz davon absehen, daß alles dies nur wie ein blutiger Hohn auf die evangelische Heilslehre wirken muß und daß Kant selbst dieser seiner „Rechtfertigungslehre" nur spekulativen Wert beigelegt hat. Entscheidend ist das Licht, das von ihr auf seinen Schuldbegriff fällt. Wenn die Schuld wirklich unendlich ist, und, wie Kant selbst zunächst zugibt, auch unendliche Strafe nach sich ziehen muß, so sind doch die mit der Sinnesänderung verbundenen Schmerzen empirischer, also endlicher Natur und können infolgedessen nicht als Äquivalent der unendlichen Schuld angesehen werden. Kant gibt dies mittelbar selbst zu, wenn er jene „Genugtuung" darin findet, daß der neue Mensch kraft seines

intelligibeln Charakters die Schuld, die er kraft seines empirischen Charakters auf sich geladen habe, büße.

Gerade von Kants eigenen Vordersätzen aus müßte der Schuldgedanke in ganz andrer Weise in seine Ethik hineingebaut werden, wenn sie überhaupt ernst genommen werden soll. Denn jener Beweis für die Freiheit und die Realität der sittlichen Welt stellt uns vor ein unvermeidliches Dilemma. Entweder ist er stichhaltig oder er führt über jenes Als-ob nicht hinaus und besteht in einer bloßen Fiktion zu praktischem Zweck. Im ersten Fall versichert er uns der sittlichen Sphäre, d. h. des Rechtes, auf den Willen überhaupt sittliche Qualitätsurteile anwenden zu dürfen. Das sittliche Urteil haftet ja nach Kant ausschließlich am Willen. Soll aber die vom sittlichen Gebot auf den Willen ausgeübte Nötigung nicht mit einer naturgesetzlichen Notwendigkeit verwechselt werden, so folgt daraus noch keineswegs, daß die Einbeziehung des Willens in die sittliche Sphäre auch schon seine moralische Güte verbürgt. Die Realität der sittlichen Welt wird genau so respektiert, wenn vom Willen geurteilt werden muß, er sei nicht gut, sondern böse. Auch in diesem Fall machen wir von dem Recht, über den Willen sittliche Qualitätsurteile zu fällen, Gebrauch. Der von Kant gegebene Realitätsbeweis der sittlichen Sphäre kann dadurch jedenfalls nicht hinfällig werden, daß man dem Willen — nicht nur die Fähigkeit sich für, sondern auch — die Fähigkeit sich gegen das Gute zu entscheiden zuschreibt. Wohl aber gerät er in Gefahr, wenn man den vom Willen durchzufechtenden Kampf um das Gute als Kampf zwischen Pflicht und Neigung beschreibt und die Neigung als Hang zur sinnlichen Natur auffaßt, wie Kant es tut. Jedes Unterliegen des Willens unter die Sinnlichkeit ist dann nämlich ein Sieg der Natur über den Anspruch des sittlichen Gebotes. Man muß dann entweder folgern, daß das sittliche Gebot die Kraft nicht besitzt, die ihm die Vernunft zunächst zuschrieb, den Willen wirklich über die Naturgebundenheit hinauszuführen. Dann fällt jener

Realitätsbeweis in sich selbst zusammen. Es ist ihm nicht gelungen jenem Als-ob den Charakter der Fiktion zu nehmen. Oder aber man muß erklären, mit dem Nichtbefolgen des Gebotes sei seine Gültigkeit keineswegs aufgehoben. Jener Konflikt des Willens mit dem sittlichen Gebot besteht dann darin, daß sich dieselbe Vernunft, die das Sittengesetz anerkennt, gegen das Sittengesetz entscheidet. Dabei steht also nicht die Natur im Kampf mit der Vernunft, sondern Vernunft steht gegen Vernunft. Der ganze Konflikt findet in der intelligibeln Welt statt. Infolgedessen läßt sich auf ihn nicht die Kategorie der Zeit anwenden. Es gibt dabei kein Früher oder Später, kein Vorher oder Nachher. Sofern die Vernunft gleichbedeutend ist mit der intelligibeln Freiheit, ist sie auch belastet mit der Verfehlung gegen die Freiheit. Dementsprechend müßte auch dieser Belastung der Vernunft, d. h. der Schuld, Intelligibilität beigelegt werden.

Kant ist diesen Weg nicht gegangen. Jede Entscheidung der Vernunft als solcher ist für ihn notwendig eine Entscheidung für das Gute. Denn gut ist ja gerade das Handeln gemäß dem Gesetz, das die Vernunft sich selbst gibt. In seiner reinen Ethik hat deshalb der Begriff des Bösen gar keinen Platz. Und in der angewandten nur insofern, als die Notwendigkeit der Beziehung des Intelligibeln auf das Empirische moralisch qualifiziert werden soll. Ist diese dem vernünftigen Menschen notwendige Beziehung gut, so liegt darin zwar auch die Anerkennung eines Bösen, das aber als das Gegenteil des Vernunftgemäßen, zu dem sich selbst vernünftig bestimmenden Menschen gar kein konkretes Verhältnis hat, ihn selbst also im strengen Sinne auch nicht mit einer Schuld belasten kann.[3]

Wenn irgendwo so fühlt man hier den Abstand der

[3] Daß dieser Sachverhalt auch nicht durch Kants Lehre vom radikalen Bösen in der „Rel. innerhalb d. bl. Vern." verdunkelt werden kann, hat O. Petras (Der Begriff des Bösen in Kants Kritizismus, Leipzig 1913) nachgewiesen.

Kantischen Ethik von der reformatorischen. Nach Lehre der Reformatoren ist die Schuld ein Schatten, der alles sittliche Handeln des Menschen, auch seinen Willen zum Guten, unvermeidbar begleitet. Ihre Gründe dafür können hier unerörtert bleiben. Treffen sie mit Kant in der ins Unendliche weisenden Teleologie des Sittlichen zusammen, so weist nach ihrer Überzeugung auch die Schuld ins Unendliche. Daß Kant sich dieser Erkenntnis verschloß, obwohl er sie auch von seinen Voraussetzungen, nämlich von der Intelligibilität des Sittlichen aus hätte erreichen können, ist das Tragische an seiner Ethik. Tragisch ist es, daß das, was er für die Reinheit des Willens zum Guten ansah, gerade den — nach reformatorischer Überzeugung — einzig möglichen Weg zum Guten verbaute: die Anerkennung der Schuld. Denn selbst wenn man seiner Lehre vom Bösen ein größeres Gewicht beilegen wollte, als ihr in seiner Ethik zukommt, so hat er doch die Unendlichkeit der damit gesetzten Verschuldung im Ernst gar nicht gefühlt. Dieser tragische Irrweg Kants ist nicht zufällig, beruht auch nicht darauf, daß Kant die eine oder andre Möglichkeit übersehen hätte. Er ist mit der Autonomieerklärung des Sittlichen notwendig gegeben. Das autonome Tugendstreben kann zwischen Anerkennung der Geltung des sittlichen Gebotes und seiner Befolgung keinen Unterschied machen. Es schließt den Glauben ein, daß die Realität des Sittlichen mit seiner Aktualisierung zusammenfalle. Der Begriff der Schuld dagegen setzt voraus, daß die Qualität des Schuldigen an einem Maßstab gemessen wird, der unabhängig von der Anerkennung durch den Schuldigen, ja gerade im Gegensatz zu seinem von ihm selbst gewollten Verhältnis zu dieser Norm gilt. Nach reformatorischer Überzeugung gilt diese Norm unter allen Umständen auch denen, die — wie Kant und alle seinen ethischen Grundsätzen folgenden „moralisch" wollenden Menschen — das Gute in der Selbstbestimmung der Vernunft erblicken. Nach Kants Auffassung ist dieses autonome Tugendstreben ein Schauspiel für

Götter, das notwendig ihren höchsten Beifall findet. Nach Auffassung der Reformatoren dagegen ist es eine Tragödie, die große Tragödie aller menschlichen Sittlichkeit. Tragisch ist nach ihrer Überzeugung die Schuld überhaupt, weil sie sowohl unvermeidbar wie unentrinnbar ist. Sie ist jenes, weil der Mensch in eine große Schuldgemeinschaft hineingeboren wird, ehe seine Vernunft sich selbst bestimmen konnte, dieses, weil sie ihn bis ans Ende begleitet, auch nachdem er sich für das Gute entschieden hat. Doppelt tragisch aber ist sie, wenn sie wie bei Kant genau genommen gar nicht gefühlt wird, wenn sich der das Gute wollende Mensch durch die Autonomieerklärung der Vernunft die Möglichkeit zu ihrer Erkenntnis selbst verbaut. In dieser Haltung des moralischen Menschen erblicken die Reformatoren die eigentliche Knechtschaft, d. h. jenen Widerstand, der sich der Freiheit entgegenstemmt. Den Weg zur Freiheit gewinnt man nach ihrer Überzeugung nicht durch Behauptung der eigenen Gerichtshoheit über sich selbst, sondern durch die Unterwerfung unter das Gericht eines andern. Das ist es aber gerade, was Kant als das Gegenteil von Sittlichkeit ansieht.[4] Weil dies ein notwendiges Moment des Glaubens ist, darum ist jenen die Freiheit allein im Glauben verbürgt. Nur wenn sie den Glauben voraussetzen kann, vermag die Ethik von jenem Als-ob zu genesen. Eine evangelische Ethik kann also nur dann den — jeder Ethik notwendigen — Freiheitsbegriff ver-

[4] Gerade die Unendlichkeit der Schuld, von der er spricht — ohne wie gezeigt die nötigen Folgerungen daraus zu ziehen —, will er atheistisch begreiflich machen, indem er erklärt, daß „das Sittlich-Böse (Übertretung des moralischen Gesetzes als göttlichen Gebotes Sünde genannt) nicht sowohl wegen der Unendlichkeit des höchsten Gesetzgebers, dessen Autorität dadurch verletzt worden (von welchem überschwenglichen Verhältnisse des Menschen zum höchsten Wesen wir nichts verstehen), sondern als ein Böses in der Gesinnung und den Maximen überhaupt . . . eine Unendlichkeit von Verletzungen des Gesetzes, mithin Schuld bei sich führt". A. a. O. S. 75.

wenden, wenn er ihr durch die Glaubenslehre sichergestellt ist.

Von jener ihrer eigenen Tragik weiß die Kantische Ethik nichts. Sie teilt hier die Blindheit jeder Immanzethik, die gleichzeitig Freiheitslehre sein und an ein gutes Ende glauben will. Um aus der immanent-optimistischen Ethik des deutschen Idealismus, die in ihrer Gesamtheit aus Kantischen Wurzeln erwachsen ist, noch Nachklänge der reformatorischen oder Anklänge an sie herauszuhören, dazu gehört ein scharfes Ohr und ein wohlwollendes Herz. Sie beide aber identifizieren zu wollen, ist mehr als naiv. Dasselbe Bild ergibt sich, wenn man auf ihre Stellung zur Teleologie des Sittlichen achtet. Auch hier geht die reformatorische Ethik ein Stück mit der idealistischen parallel. Die Verwandtschaft ist freilich kaum größer als die mit der Ethik Schopenhauers oder Ed. v. Hartmanns. Sehr bald bemerkt man aber auch hier eine prinzipielle Unvereinbarkeit. Hier zeigt sich nämlich vollends, daß der Ethik Kants und derjenigen seiner großen Schüler — abgesehen von Schelling — das Organ für das Tragische fehlt, damit aber auch das Verständnis für die Notwendigkeit des eschatologischen Abschlusses der reformatorischen Ethik.

Das Sittliche begründet für Kant das Recht, den Zweckgedanken auf die Geschichte anzuwenden. Die Geschichte hebt für ihn an mit der Entdeckung des Menschen, daß er mehr ist als die Natur. Das geschieht, indem er zur Kenntnis seiner Freiheit kommt, indem er also zum vernünftigen Wesen wird, das sich selbst bestimmt. Damit beginnt ein weltgeschichtlicher Prozeß, an dem jeder vernünftig wollende Mensch beteiligt ist. Die Vernunft, die sich ihrer Fähigkeit, sich selbst zu bestimmen, bewußt wird, muß sich für etwas Höheres halten als die Natur, die das nicht vermag, und infolgedessen ihre Beziehungen zur Natur als Zug vom Niederen zum Höheren auffassen, d. h. das Höhere als Zweck des Niederen beurteilen. Darf so der vernünftige Mensch als

Zweck der Welt angesehen werden, so ist es nun die Aufgabe der Vernunft diesen Zweck in ihren Willen aufzunehmen, sich selbst also immer reiner und ausgebreiteter durchzusetzen, das Niedere dem Höheren in steigendem Maße zu unterwerfen. Auf diesem Grundriß der Kantischen Teleologie der Geschichte fußt der gesamte evolutionistische Optimismus der deutschen Idealisten von Fichte und Hegel bis zu Dilthey und Eucken, mittelbar auch derjenige von Comte, Marx und Spencer. Fichte und Hegel zeigen dabei die beiden Möglichkeiten des Fortschritts von Kants Grundlegung aus. Jener betont das ethische Element in der Teleologie der Geschichte, dieser das intellektuelle. Fichte hat am schärfsten den sittlichen Zweckgedanken der Natur, aber auch dem Denken übergeordnet. Das Ich setzt die sinnliche Welt als Gegenstand des sittlichen Handelns, die Geschichte ist der Kampf des Geschlechtes der Freien um die Freiheit, wobei ihr letztes Stadium durch das Aufgehen des Einzelwillens in die alle Dinge frei gestaltende Vernunft der Gattung bezeichnet wird. Hegel sieht den Endzweck der Geschichte im Werden des Geistes. Aber auch bei ihm gehört die Freiheit zum Wesen des Geistes. Auch in seiner Geschichtsphilosophie erweist sich der geschichtliche Fortschritt in der Steigerung des Bewußtseins und Gebrauchs der Freiheit.

In dieser Auffassung von der Geschichte als einer durchgehenden Evolution ist für das Tragische kein Raum. Es gibt zwar Hemmungen und Widerstände, aber sie sollen und können überwunden werden. Das vorwärtstreibende Moment der Geschichte ist die so oder so gefaßte Vernunft, die sich nur im Menschen realisiert und infolgedessen keinen wirklichen Konkurrenten hat. Es gibt vielleicht Versäumnisse und gelegentliche Rückschritte, aber alles Versäumte kann nachgeholt, alles Verfehlte wiedergutgemacht werden. Die mit dem Endziel der Geschichte gegebene Idee des Fortschrittes ist völlig eindeutig und bietet einen unfehlbaren Maßstab, nach dem alles geschichtliche Geschehen qualitativ beurteilt,

jedes Individuum in seiner Bedeutung für das Ganze eingeordnet werden kann. Nach dieser Bedeutung des Einzelnen für das Werden der Vernunft oder der vernünftigen Freiheit in der Welt überhaupt bemißt sich seine Stellung in der Geschichte. Und diese Stellung ist, weil sie mit der Betätigung seiner Vernunft identisch ist, restlos seine Tat. Alles Äußere in seinem Leben, das Leid, das ihm widerfährt oder das er mitansieht, ist hierfür völlig bedeutungslos, es sei denn, daß es in irgendeinem Maße auf sein freies Tun zurückgeht oder umgekehrt die Freiheit seines Tuns hemmt oder durchkreuzt. Wo dies nicht der Fall ist, gehört sein gesamtes Geschick der Natur an, die überwunden oder gestaltet werden soll. Ein anderes Verhältnis als das der selbstherrlichen Vernunft zur Natur kann er nicht dazu haben. Auch der Tod ist nichts weiter als eine äußere Zufälligkeit, durch die der Zusammenhang des Einzelnen mit der Weltvernunft weder positiv noch negativ berührt wird.

Das Tragische hat, wie gesagt, in dieser optimistischen Geschichtsauffassung keinen Raum. Aber der Idealismus hat es dadurch nicht aus der Welt geschafft, daß er es ignorierte. Es steckt in der Weltgeschichte im Ganzen wie im einzelnen Menschenleben. Der optimistische Glaube an den immanenten Sinn der Geistesgeschichte scheitert, sobald man hierunter wirklich die konkrete Geschichte des menschlichen Geistes und nicht die Konstruktion einer Geschichte, wie sie hätte sein sollen, versteht. Es genügt, auf den Untergang des alten Mexiko hinzuweisen.[5] Hier wurde eine geistige Welt von hohem Niveau, die ein breites Kulturfeld beherrschte, nicht etwa durch die kulturelle Überlegenheit der europäischen Welt in ihrer weiteren Entwicklung gehemmt oder von ihr aufgesogen, sondern durch die Brutalität einiger Abenteurer, die mit Geistesgeschichte nichts zu tun hatte, mit einem Schlage restlos ausgelöscht. Alle Trö-

[5] Es ist das Verdienst Spenglers, dies im Rahmen einer großen Geschichtsphilosophie zum erstenmal getan zu haben.

stungen, die Hegel für das Absterben andrer Kulturen bereit hielt, verfangen hier nicht. Dies war kein „Stata-rischwerden", wobei der Ertrag der bisherigen Geistes-entwicklung in dem bekannten Hegelschen Doppelsinne „aufgehoben" wurde. Hier galt das Aufgehobenwerden vielmehr in brutaler Eindeutigkeit als endgültige Ver-nichtung. Die Unwiederbringlichkeit und Unwiederhol-barkeit des dort für immer ausgelöschten Geisteslebens ist ein tragisches Moment der Geschichte. Der europä-ische Philister wird sich zwar damit trösten, daß der da-mals von der Menschheit erlittene Verlust an „geistigen Werten" durch den nachfolgenden deutschen Idealismus reichlich aufgewogen sei. Aber so gewiß die geistigen Repräsentanten jener zertretenen Kultur dasselbe Recht wie wir hatten, die Weltgeschichte von ihrem Stand-ort aus zu betrachten, so gewiß mußten sie urteilen, daß die Katastrophe, der alles Erreichte mit einem Schlage erlag, den Glauben an den Endsieg der Vernunft end-gültig widerlegte. Diese Katastrophe war für sie gleich-bedeutend mit dem Weltuntergang. Und wenn sie in diesem τέλος ihrer Geschichte nicht nur ihr Ende, son-dern auch ihre Bedeutung begreifen sollten, so mußten sie entweder schließen, daß diese Bedeutung aller Ge-schichte der absolute Unsinn oder aber daß sie transzen-denter Natur im strengen Sinne des Wortes sei.

Was jenes erschütternde Beispiel der Kulturgeschichte lehrt, würde sich wahrscheinlich auch an andern Kata-strophen der Geschichte erweisen lassen. Es zeigt jeden-falls eine schauerliche Möglichkeit, der auch die ver-nünftige Menschheit als Ganzes stets gewärtig sein muß. Es bestätigt sich aber auch in jedem Einzelleben. Die Träger des Weltgeistes sind nach jener Geschichtsphilo-sophie nun einmal die Menschen, und nur die Menschen. Der absolute Geist kommt nach Hegel nur im sub-jektiven Geiste zum Selbstbewußtsein. Der Anspruch der Vernunft sich selbst zu bestimmen, empfängt, da er nur durch den empirischen Einzelnen erfüllt werden kann, auch im Tode der Einzelnen sein vernichtendes Urteil.

Denn der Tod ist, mag man ihn noch so stoisch geringschätzen, mag man noch so fest an das Fortleben der Ideen glauben, der Sieg der Natur über den Geist, der Unvernunft über die Vernunft, der naturgesetzlichen Notwendigkeit über die sittliche Freiheit. Denn die sittliche Freiheit ist gerade nach idealistischer Auffassung nicht eine Sache, die man erbt und vererbt oder andern hinterläßt, sondern immer nur im Akt der Betätigung da. Dieser aber setzt das empirische Ich voraus, das im Tode erlischt. Mögen sich die Nachgeborenen immer wieder über das Sterben der Vorangegangenen trösten, weil sie ihr Werk fortzusetzen glauben. Will man aber den Wert des geistigen Individuums nicht wie den einer Sache bestimmen, so ist jeder Tod des Einzelnen auch für das Ganze ein im strengen Sinne unersetzlicher Verlust. Der frühe Tod Fichtes an der Cholera ist tragisch, weil das eigentlich schöpferische Moment dieses Geistes unwiederholbar ist, auch nicht fortgeerbt wird. Fortgeerbt werden seine Ideen, die tradierbar nur sind, sofern sie Objekt sind. Sie können sich zwar in Nachgeborenen in persönliche Erlebbarkeit umsetzen, aber sein Personsein ist mit seinem Tod für diese Welt endgültig zerbrochen.

Nicht nur im Tod greift jener tragische Faktor mit unwiderstehlicher Gewalt ein in unser Leben. Er bestimmt das Ganze von der Geburt bis zum Ende. Die Zeit, die Nation, die Familie, in die wir geboren werden, sind tragische Komponenten unseres Lebens. Sie sind es nur dann nicht, wenn wir die Bedingungen unsrer Existenz rein naturgesetzlich auffassen. Sobald man aber überhaupt, so oder so, ein Freiheitselement in allem Geschehen anerkennt, muß man folgern, daß dies alles auch anders hätte sein können. Und ist alsdann der weitere Schluß unvermeidlich, daß durch jene ohne unsern Willen uns selbst gestellten Bedingungen das uns Erreichbare nach irgendeiner Seite oder in irgendeinem Sinne begrenzt ist, so nehmen sie den Charakter des Tragischen an. Denn sie setzen dem auf

Hohes oder Höchstes gerichteten Willen Grenzen, die niemals zu beseitigen sind, weil sich die Bedingungen selbst nie rückgängig machen lassen. Und dasselbe gilt von beständigen Einwirkungen und Gegenwirkungen, die unser Wille fortlaufend in seiner ganzen Wirksamkeit erfährt.

Bezeichnet man den jeweiligen Ertrag des unser Leben gestaltenden sittlichen Willens, also das Gestaltete, als unser Ethos, so ist es stets das Produkt aus dem Willen und jenem tragischen Faktor. Die idealistische Ethik wird diesem Faktor nicht gerecht, weil sie in ihm nur einen passiven Widerstand erblickt, der durch sittliche Aktivität zu überwinden ist. In Wirklichkeit ist er aber ein Faktor, der aktiv unser Ethos mitbestimmt. Will man diesen Sachverhalt nicht oder wenigstens vorläufig nicht im Sinne des christlichen Gottesglaubens interpretieren, so kann man ihm nur durch die Einführung des Schicksalsbegriffes gerecht werden, wie ihn in einseitig tragischem Verständnis die antike Tragödie verwendet oder wie er sich mutatis mutandis im Prädestinationsgedanken einen Ausdruck geschaffen hat. Im Unterschied von der idealistischen bejaht die evangelische Ethik die Aktivität jenes tragischen Faktors und erblickt in ihm die Aktivität des unser Leben gestaltenden Gottes. Sie bejaht mit Bewußtsein jene Erkenntnis, daß die tragischen Momente unsres Lebens auch anders hätten sein können und erblickt in ihnen die notwendige Folge der göttlichen Freiheit. Der Widerstand, den nach idealistischer Auffassung der menschliche Wille zur Selbstbestimmung zu überwinden sucht, ist für sie nicht die gesetzlich festgelegte Natur, sondern die Schicksalshoheit Gottes, der sich der Natur in absoluter Freiheit bedient, um unser Leben und unser Ethos nach seinem freien Ermessen zu gestalten.

Hier ist abermals ein Punkt erreicht, an dem sich die Verankerung der evangelischen Ethik in der Dogmatik als notwendig erweist. Denn die Lösung des damit geschürzten Knotens kann durch kein menschliches, auch kein sittliches Handeln erreicht werden, kann also auch

nicht Gegenstand der Ethik sein. Die christliche Dogmatik findet sie in der Lehre von der Versöhnung. Soll sie dort als wirklich gelungen gelten, so muß sie sich unter anderm aber auch darin bewähren, daß sie den unser Leben gestaltenden Faktoren das Moment des Tragischen nimmt. Für das christliche Urteil besteht die furchtbarste Tragik in der Notwendigkeit, daß wir uns mit dem Erwachen der ersten menschlichen Lebensregung schon in dem Konflikt mit Gott vorfinden. Insofern dies ein Konflikt unsres endlichen Willens mit dem unendlichen Gottes ist, belastet er uns mit jener unendlichen Schuld, von der oben die Rede war. Die Tragik des unvermeidlichen Verschuldetseins ist nur ein andrer Ausdruck für die Tragik des Konfliktes mit Gott überhaupt. Die Befreiung von dieser Tragik ist der tiefste Sinn der Lehre von der Rechtfertigung. Sie lehrt den einzigen Weg, der von der Verschuldung zur Schuldlosigkeit führt.

Allein damit haben wir nur, wie Luther oft sagt, primitias Spiritus non decimas. Alle jenen transsubjektiven Hemmungen unsrer Freiheit, die wir vor der Versöhnung und Rechtfertigung als tragische Faktoren unsres Ethos empfanden, bleiben, die zeitliche, nationale, gesellschaftliche Bedingtheit unsrer Existenz, der Charakter unsrer Individualität, die Schicksalsschläge, der Tod. Sie bleiben nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für die ganze Gemeinde der Erlösten. Sie würden auch bleiben, wenn die ganze Menschheit ein einziges Volk Gottes geworden wäre. Wir können sie zwar, nachdem wir zum Glauben an die mit Liebe motivierte Vorsehung Gottes gekommen sind, nicht mehr als tragische, sondern als teleologische Faktoren des von Gott entworfenen Planes unsres Lebens beurteilen. Sollen sie aber unsern Glauben nicht Lügen strafen, so müssen sie nicht nur für unser Urteil, sondern auch in ihrer tatsächlichen Wirksamkeit eine Veränderung zeigen. Und daß dies geschehen wird, ist der Inhalt der christlichen Hoffnung. Es ist eine törichte Hoffnung, sobald wir in unsrer welt-

und zeitgebundenen Situation Umschau halten. Hier lassen sich keine Veränderungen infolge unsrer Rechtfertigung wahrnehmen. Hier stehen wir immer wieder vor der Unverbesserlichkeit aller Bedingungen unsrer zeitlichen Existenz und der Unerbittlichkeit des Sterbenmüssens. Jene Hoffnung erhält vielmehr nur Sinn in der Gewißheit des Glaubens an eine völlige Neuschöpfung aller Wirklichkeit, in der sich die Tragik aller zeitlichen Unwiederbringbarkeit in die unendliche Wiederbringung aller Dinge verwandelt, von der das N. T. gesprochen hat (Ap.Gesch. 3, 21).[6]

Darum fordert die christliche Ethik mit Notwendigkeit einen eschatologischen Abschluß. Ohne ihn bleibt sie ein Torso, der sich zwar vom immanenten Fortschrittsoptimismus jener andern Ethik dadurch vorteilhaft unterscheidet, daß er die tragische Bedingtheit und den fragmentarischen Charakter alles menschlichen „Tugendstrebens" rücksichtslos aufdeckt und demütig anerkennt, der aber eben damit die Menschheit auch beglückender Illusionen beraubt. Erst wenn sie in der eschatologischen Gewißheit des Christen ihre Krönung findet, wird aus der fatalen Befreiung von jenem Rausch des guten Willens die große Freiheit für eine ewige Erfüllung.

III

ZUR KRITIK

Die Kritik, die an der ersten Auflage dieses Abrisses geübt wurde, hätte eine völlige Umarbeitung nicht gerechtfertigt. Sie war vielfach freundlicher, als bei der Ungewohntheit des Aufbaus erwartet werden durfte. Die Vorrede zur ersten Auflage hatte ausführlicher die Notwendigkeit begründet, in der Gegenwart den Begriff der Versöhnung in den Mittelpunkt der Dogmatik zu stellen und dementsprechend den ersten Teil unter der Leitidee der Feindschaft zwischen Gott und Mensch zu organi-

[6] Die Widerlegung des bekannten Mißverständnisses dieser Lehre ist in der ausgeführten Ethik (§ 57) gegeben.

sieren. Dem Wunsche F. Römers, „daß das Wort Rechtfertigung in der Weise, wie es die Väter dem Neuen Testament abgelernt haben, der alles zu regulierende Begriff wäre,“[1] muß man rückhaltlos zustimmen. Ihn im gegenwärtigen Augenblick der theologischen Entwickelung zu erfüllen, wird man aber Bedenken tragen, weil den Menschen, zu denen wir heute sprechen, großenteils die Voraussetzungen verloren gegangen sind, unter denen allein das ganze Gewicht der Rechtfertigung fühlbar gemacht werden kann. So hat sich ein höherer preußischer Geistlicher an dritter Stelle erkundigt, „ob der betreffende Herr“ aus Erlangen wirklich öffentlich gelehrt habe, daß Gott dem Menschen feindlich gesonnen sei. Daß hier von einer Feindlichkeit des in Christo geoffenbarten Gottes gesprochen würde, konnte er nicht wohl annehmen. Es muß diesem Theologen also jedes Verständnis dafür abhanden gekommen sein, daß das Evangelium von Natur ein Verhältnis zwischen Gott und Mensch voraussetzt, von dem Luther sagte: „Darum ist allezeit zwischen dem Menschen und Gott Feindschaft und mögen nit Freund sein oder miteinander übereinstimmen“ (vgl. auch die andern Zitate bei § 10). Die allgemeinen geistes- und theologiegeschichtlichen Voraussetzungen für eine Auffassung, die unter dem Christentum nichts weiter versteht als „Geschichten vom lieben Gott“, müssen hier leider unerörtert bleiben. Solange sie aber in unsrer theologischen und kirchlichen Lage nachwirken, kann eine einseitige Zuspitzung der ganzen Heilslehre auf die Rechtfertigung sogar dazu führen, diesen Unverstand noch zu bestärken. Es steht zu fürchten, daß auch die Voranstellung einer „Lehre von der Erbarmung“, wie sie Römer der hier

[1] Im Ev. Kirchenblatt für Württemberg, 1925, Nr. 7. — Für die im übrigen freundliche Beurteilung durch Römer sei hier sogleich ebenso gedankt wie für die im ganzen zustimmenden Besprechungen in den Monatsblättern des Rauhen Hauses, 1924, 8—10 ferner von Vollrath, Theol. d. Gegenw., 1925, S. 67 ff., und von Laible, Allg. ev.-luth. Kirchenztg. 1925, Nr. 52.

entwickelten Lehre von der Versöhnung andeutend entgegenhält, in Gefahr geraten könnte, unsern Konflikt mit Gott nicht tief genug zu bezeichnen und demgemäß den Sprung über den Abgrund zu kurz zu bemessen.

Schmerzlicher war der von wohlmeinender Seite erhobene Einwand, bei der Entwicklung des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen sei zu wenig von der Sünde des Menschen die Rede. Man mußte eher auf das Gegenteil gefaßt sein, in der Erwartung, es könnte am Zurücktreten der Lehre von der Schöpfung, Erhaltung der Welt usw. Anstoß genommen werden. Denn tatsächlich ist doch der ganze erste Teil nichts weiter als die Anwendung der Forderung Luthers, der Theologe habe es mit dem Menschen als Sünder zu tun.[2] Wohlgemerkt mit dem Sünder, nicht nur mit der Sünde. Bei dem traditionellen Aufbau der Dogmatik erscheint es gerade als eine gewisse Fahrlässigkeit, wenn im ersten Teil von dem Schöpfer, seinen Eigenschaften und seiner Weltwirksamkeit so gesprochen wird, als ob der Mensch von Natur den Schöpfer und Erhalter der Welt jemals so sehen könnte, ohne gleichzeitig auch die gegen ihn selbst gerichtete Aktivität Gottes wahrzunehmen. Dieser Irrtum erscheint fast unvermeidlich, wenn erst in den weiteren Ausführungen „die Sünde" auftaucht, als ob nicht schon die elementarste Erkenntnis des Schöpfers durch diese mitbestimmt wäre. Um ihm zu entgehen, muß eben vom allerersten Anfang an der Mensch als Sünder eingeführt werden, der auch im Dogmatiker selbst steckt, wenn er das naturhafte Verhältnis zum Schöpfer und Herrn des Menschen entwickelt. Deshalb läßt es sich der ganze erste Teil angelegen sein, von Gott, der Welt, den Menschen nicht vom Standort eines Methodenlehrers oder eines innerlich unberührten Theoretikers, sondern vom Standort des Sünders aus zu spre-

[2] WA 40 II, 327, 19: „Sic iureconsultus loquitur de homine possessore et domino suarum rerum, medicus loquitur de homine sano et aegro, theologus autem disputat de homine peccatore."

chen. Das Wort Sünder ist dabei zwar nicht gebraucht. Es setzt allerdings den Begriff der Sünde voraus, der in erschöpfendem Sinne erst nach Einführung der biblischen Gedankenwelt, insbesondere des göttlichen Gesetzes (§ 18) angewendet werden kann. Daß aber tatsächlich unter dem mit Gott in Konflikt befindlichen Menschen nur der „Sünder" zu verstehen sei, hätte man gerade Theologen nicht erst versichern zu müssen geglaubt.

Daß die Verwendung des Schicksalsbegriffes auf Einwendungen stoßen würde, war zu erwarten.[3] Wenn Georg Schulz[4] entgegenhält: „Die Anerkennung des Schicksals als einer solchen Gottes... ruht nicht auf einer menschlichen Erkenntnis... sondern auf der Erkenntnis des in Christus sehend gewordenen", so ist das sofort zuzugeben, wenn die Schicksalsgewalt als Gewalt des gnädigen Gottes gefaßt wird. Dies war aber hier nicht die Absicht. Das Schicksalserlebnis wurde ja gerade zum Ausgangspunkt genommen, um überhaupt eine Basis zu finden, auf der man mit dem Gegenwartsmenschen verhandeln kann. Will man aber diesen zu der Erkenntnis bringen, daß er unter dem Gericht des Zornes Gottes steht, was doch auch Schulz gewiß zum mindesten als lutherisch ansehen wird, so muß es gestattet sein, den Schicksalsbegriff schon mit der natürlichen Gotteserkenntnis in Verbindung zu bringen, d.h. bevor der Mensch „in Christus sehend geworden" ist. Nimmt man das Schicksalserlebnis so umfassend, wie es der Abriß tut, so muß es gestattet sein, seine sehr enge Beziehung zur Erkenntnis des zornigen Gottes aufzuzeigen — oder man müßte diese Erkenntnis überhaupt streichen. Daß es noch eine andre Stellung zum Schicksal gibt, die durch Chri-

[3] In der Vorrede zur ersten Auflage war ein Beweis dafür angekündigt, daß dem älteren Luthertum die mit dem Begriff des Schicksals gemeinte Sache nicht unbekannt gewesen sei. Das erste Stück davon, das sich mit Luther befaßt, soll demnächst endlich veröffentlicht werden.

[4] In Nr. 1 der „Sydower Bruderschaft" 1925.

stus bedingt ist, bringt der dritte Teil des Abrisses zum Ausdruck.

Gogarten umgekehrt findet gerade in dem Ausgang vom Schicksalserlebnis einen „verheißungsvollen Ansatz", der nur dadurch verdorben werde, daß der Abriß „das Schicksal gar zu schnell und überhaupt mit Gott identifizierte".[5] Denn im „Schicksal" melde sich ein reales und empirisches „Anderes", das bei richtiger Verwertung davor hätte bewahren können, schließlich doch auf ein „geschlossenes Vernunftsystem" nach der Art der Dogmatiken von Lüdemann und Seeberg loszusteuern. „Nur ist die Vernunft", fügt Gogarten hinzu, „aus der Elert heraus konstruiert, nicht die Vernunft der Wissenschaft, sondern die göttliche Vernunft einer zeitlosen Offenbarung". Diese Charakteristik möchte allenfalls zutreffen, wenn das Wort „zeitlos" fehlte. Wie das Bekenntnis zu einer „zeitlosen" Offenbarung aussieht, das kann man heute sehr deutlich an der russischen Religionsphilosophie studieren, die den Begriff der Offenbarung ontologisch-platonisch faßt.[6] Es wäre zu erwägen, ob nicht auch Kirchenvater Kierkegaard diesem Offenbarungbegriff näher steht, als seine Verehrer wahrhaben werden! Vielleicht wird man sogar noch einmal der Episode der Hinrichtung Schleiermachers durch Brunner die Überschrift geben: Brüder in Platon! Und was wird Gogarten dazu sagen, daß einer der Russen ihm selbst einen ganz parallelen Vorwurf macht, wie Gogarten mir, nämlich den des „Monophysitismus"?[7] Ich denke nicht daran, in diese Kritik an Gogarten einzustimmen, kann aber ebenso wenig zugeben, daß ich selber alles auf einer Fläche auftrüge. Gegen diesen Vorwurf ist man dann doch wohl geschützt, wenn man mit dem Begriff der Transzendenz Ernst macht. Daran hängt in der Tat

[5] Theol. Blätter 1925 Nr. 7.

[6] Hierfür darf auf meinen Aufsatz über die Russen in der Zeitschr. f. system. Theol. 1925 S. 548 ff., verwiesen werden.

[7] Berdjajew in seiner Anthropodizee, Östliches Christentum, Bd. II, München 1925, S. 256.

alles, die Lehre von Gott, von Christus, vom Geist, von der Kirche, die Ethik und die Eschatologie. Daß aber das „Ganz andre" auf das es im Evangelium mit Bezug auf alles dies ankommt, auf transzendentalem Wege gefunden und dementsprechend nur dialektisch ausgedrückt werden könne, das ist das Unzulängliche an der dialektischen Theologie der Gegenwart, so dankbar man sonst ihre aufrüttelnde Kritik empfindet. In Joh. 1, 14 liegt die unübersteigliche Grenze zwischen Platon und dem Evangelium. Man möge getrost in der Glossolalie fortfahren — schon melden sich ja auch die Hermeneuten zum Wort. Nur wäre erwünscht, daß man dabei Luther aus dem Spiel ließe. Denn Luther hat gerade dem Gott des Gerichtes den Deus incarnatus in einer Weise gegenübergestellt, die alles andere als dialektisch ist. Der Begriff des Deus incarnatus weist ebenso deutlich auf Joh. 1, 14 zurück, wie er allem Transzendentalismus schnurstracks zuwider ist. Die Incarnatio und damit die Offenbarung liegt ihm nicht erst im Kreuzestode sondern schon in der Menschwerdung und folglich auch im geschichtlichen Leben Christi. Offenbarung ist ihm der Eintritt Gottes in die Geschichte, nicht die Negation der Geschichte. Dementsprechend gehört zur Erkenntnis der Offenbarung für Luther die Erfahrung, das Empirische als notwendiges Mittel, eine Erfahrung freilich, die sich nicht in der Wahrnehmung erschöpft, sondern Herz und Gewissen trifft und hier zu Entscheidungen zwingt. Die Entscheidung zum Glauben hat zur Folge, nicht daß Gott jenseits des Christus, sondern in dem Menschen Christus erkannt wird. Wenn dies nicht Luthers Überzeugung war, dann muß man doch fragen, wann er eigentlich seinen großen Sündenfall getan haben soll. De servo arbitrio wird doch noch von den Dialektikern für ihre Lutherinterpretation reklamiert. Dieses Buch, in der zweiten Hälfte des Jahrs 1525 geschrieben, wird zeitlich umrahmt von der Schrift „Wider die himmlischen Propheten" (Januar 1525) und den Predigten (März 1526), die dem „Sermon von dem Sakrament usw." zugrunde

liegen. Beide Schriften bringen in allen wesentlichen Zügen dieselbe Abendmahlslehre Luthers zum Ausdruck, die in schärfster Form seinen Glauben an die Immanenz Gottes ausgesprochen hat: „Christus ist", so heißt es da etwa, „in allen Kreaturen und ich möcht ihn im Stein, im Feur, im Wasser oder auch im Strick finden, wie er denn gewißlich da ist — so will er freilich nicht, daß ich ihn da suche ohn das Wort und mich ins Feur oder Wasser werfe oder am Strick aufhänge. Er will vielmehr dort gesucht sein, wo er sich mit seinem Wort angebunden hat — im Sakrament." Das Ärgernis, von dem die Dialektiker in Kierkegaards Nachfolge beständig reden und ohne das es in der Tat keinen christlichen Glauben gibt, liegt für Luther nicht wie für die Dialektiker in der Transzendenz Gottes an sich, sondern in dem Ansinnen, an die Immanenz des Transzendenten zu glauben. Versteht man eine Andeutung Gogartens nicht unrichtig — ich hätte, um jenen „verheißungsvollen Ansatz" nicht zu verlieren, das Schicksal als die Geschichte bestimmen sollen — so teilt auch er nicht den transzendentalistischen Transzendenzglauben der Dialektiker.[8]

Die tiefere Ursache meines „Rationalismus" erblickt Gogarten nun freilich darin, daß im Abriß der Freiheitswille als Urausdruck der Lebendigkeit bestimmt und dementsprechend auch in die Ethik übernommen sei.[9] Allein seiner Gegenthese, der Urausdruck der Lebendigkeit sei nicht der Freiheitswille sondern die Liebe, konnte nicht beigepflichtet werden. Daß sie in der christlichen Ethik

---

[8] Dies dürfte besonders auch aus seinem bekannten Aufsatz über das Apostolikum zu schließen sein: „Von Glauben und Offenbarung", 1923, S. 41 ff.

[9] Vielleicht liegt hier auch einer der Gründe für den Satz Otto Pipers, ich versuchte Luthers Nominalismus mit dem Geiste des deutschen Idealismus zu versöhnen, Theol. Blätter 1924 Nr. 12. Der Einwand, den er gegen die Pneumatologie des Abrisses erhob, hat zu ihrer Neugestaltung Veranlassung gegeben. Allerdings wird sie auch in ihrer neuen Gestalt seinen Beifall schwerlich finden.

ihre bestimmte Stelle haben muß, ist selbstverständlich. Wie aber der erste Teil der Dogmatik überall den Menschen als Sünder im Auge hat, auch wo das Wort selbst nicht gebraucht ist, so widerstrebte es einem auch in der Ethik, um den Begriff der Liebe viele Worte zu machen, wenn nur die Sache zu ihrem Recht käme. Der Sache selbst dient nicht nur der § 44, sondern auch der folgende über „das Schicksal für andre". Stärker als mit diesen Worten konnte in der Sprache des Abrisses nicht ausgedrückt werden, worauf es bei der Liebe zum Nächsten ankommen dürfte. In dem § 44 sind freilich auch Leidenschaften genannt, die auf den ersten Blick mit Liebe nichts zu tun zu haben scheinen.[10] Die weitere Ausführung jedoch zeigt, daß Zorn und Haß des Christen sich niemals gegen Personen richten können. Und auch das Kapitel über die „überindividuelle Lebendigkeit" darf den Anspruch erheben, angewandte Liebesethik zu sein. Aber evangelische Liebesethik kann das doch nur dann sein, wenn dies alles wirklich aus „Freiheit" kommt. Es gibt eine Liebe, die in den Rahmen des § 3 gehört. Sie steht ebenso unter dem Gericht des Zornes Gottes wie eine Liebe, die ihre Kraft nur aus dem Gesetze holen will. Gilt im neuen Reiche allein die Liebe aus Freiheit, dann muß es logischerweise auch gestattet sein, in der Hierarchie der ethischen Begriffe die Freiheit der Liebe überzuordnen. Dies empfahl sich auch deshalb, weil so die Klammer zwischen der Erlösung als notwendigem Moment des Werkes Christi und dem Ethos des Christen

---

[10] Diese starke Betonung der Affekte hat eine Reihe von kritischen Zuschriften zur Folge gehabt. Ist sie zu stark ausgefallen, so wolle man das mit dem Versagen der traditionellen Ethik in diesem Stück entschuldigen, das dazu reizt, das von ihr Übergangene oder Übersehene besonders hervorzuheben. Die erschrockenen Biblizisten sollten ihre Kritik nicht gegen diesen Paragraphen richten, sondern gegen die Schriftstellen, auf die er sich stützt. Die lutherisch Empfindenden dagegen seien noch einmal an Luthers Wort erinnert: „Deus detestatur *ἀπάθειαν* illam, neque Academicos amat . . ."

verständlich wird. Alle, die es offenbar „nicht gemerkt" haben, daß in dem Abriß auch von der Erlösung die Rede ist, seien auf den § 27 verwiesen. Hier ist auch diesmal das Wort „Befreiung" als Überschrift gewählt, um den logischen Faden, der zum Generalthema des dritten Teils hinüberführt, auch im Sprachgebrauch anzudeuten.

Sehr wertvoll war die — vom Standort strenger Bekenntnismäßigkeit aus unternommene — ausführliche Kritik von H. Z. Stallmann.[11] Zwar ist auf den „unglücklichen" Sprachgebrauch der ersten Auflage auch jetzt nicht verzichtet worden. Vielleicht spricht darin aus einem der alte Adam. Aber ihn zugunsten des noch älteren Adam vergangener Zeiten ersäufen zu sollen, wollte nicht einleuchten. Anstoß hat hier besonders das Wort „Lebendigkeit" bereitet. Es werde einmal im Sinne leiblicher Lebendigkeit, dann von Gott gebraucht, schließlich werde sogar von einer doppelten Lebendigkeit Christi gesprochen. Demgegenüber solle man es bei dem biblischen Wort „Leben" und hinsichtlich der Person Christi bei dem Begriffe der zwei „Naturen" lassen. Aus der letzten Bemerkung darf man schließen, daß auch der Kritiker es billigt, daß in dogmatischer Auseinandersetzung nichtbiblische Wörter gebraucht werden, wenn es gilt, biblische Gedanken, die im Verlauf der Theologiegeschichte strittig geworden sind, schärfer zum Ausdruck zu bringen, d. h. möglichst unmißverständlich zu interpretieren. Nun ist gerade der Begriff Natur nach Ausweis der Dogmengeschichte mit einer langen Reihe von Interpretationsmöglichkeiten, auch von notorisch unbiblischen Irrtümern belastet. Der Gebrauch solcher dogmatischer Begriffe, deren Anwendung erst einen genauen dogmengeschichtlichen Rückblick erfordert hätte, ist aber aus wohlerwogenen Gründen im ganzen Abriß tunlichst vermieden worden. Daß durch diese Enthaltsamkeit die hier befolgte Ausdrucksweise unklarer geworden sei, müßte erst bewiesen werden. Und ebenso-

[11] Schrift und Bekenntnis, 1925, S. 75—85.

wenig erweisbar dürfte sein, daß mögliche Unklarheiten und Mißverständnisse vermieden wären, wenn statt Lebendigkeit im „Bibeldeutsch“ immer „Leben“ gesagt wäre. Gemeint ist vom Kritiker natürlich die Sprache der Lutherbibel. Wenn er aber an der Hand einer Konkordanz den griechischen Text vergleicht, wird er bemerken, daß hier das Wort „Leben“ sehr verschiedene Begriffe deckt. Vor allem gibt es in der Lutherbibel keine folgerichtig durchgeführte Unterscheidung von ψυχή, βίος und ζωή. Hält man etwa Marc. 10, 45 und Joh. 14, 6 nebeneinander, so wird der Kritiker zugeben, daß der biblische Sinn in der dogmatischen Transposition um nichts deutlicher wiedergegeben wird durch das Wort Leben als durch das Wort Lebendigkeit. Beide Wörter bedürfen, wenn sie einmal ψυχή, das andre Mal ζωὴ verdeutschen sollen, der genaueren Begriffsbestimmung. Es würde auch nichts helfen, wollte man das Wort Leben in der Dogmatik nur für das biblische ζωὴ reservieren. Denn einmal läßt sich das angesichts des heutigen Sprachgebrauchs praktisch einfach nicht durchführen. Sodann ist ja selbst im N. T. ζωὴ mehrdeutig (vgl. 1. Kor. 15, 19. 2. Kor. 1, 8. Jac. 4, 14 mit dem spezifisch Johanneischen, aber auch dem überwiegenden Paulinischen Sprachgebrauch). Ist also mit dem Wort „Leben“ an sich noch nichts Eindeutiges gesagt, so ist es auf der andern Seite aber gerade unter uns mit viel Verschwommenheit und schlagwortartiger Sinnverzerrung belastet. Es sei nur erinnert an das Programm: „Nicht Lehre sondern Leben.“ In der Abneigung gegen diese Theologie der Philister glaubte ich mich mit dem Kritiker eins wissen zu dürfen.

Für den Ausdruck Lebendigkeit, der auch sonst Bedenken erregt hat, sprach vor allem die Notwendigkeit, den gemeinten Begriff so zu fassen, daß man darunter keine Sache, keine Eigenschaft, nichts Akzidentielles verstehen könne, sondern das Energetische, das den „lebendigen“ Menschen von der Statik des toten unterscheidet. Aus demselben Grunde wurde er auch in der

Christologie dem Begriff der Natur vorgezogen, und schließlich auch in der Eschatologie beibehalten. Von andrer Seite wurde als Ersatz der Begriff „Lebensqualität" vorgeschlagen. Aber mein Sprachgefühl, dessen Fehlsamkeit ich vorbehaltlos zugebe, hört hier doch wieder die Möglichkeit einer bloß akzidentiellen Deutung heraus. Deshalb ist das Wort Lebendigkeit überall stehengeblieben. Wenn der Übersetzer des Abrisses versichert, er habe im Englischen keinen adäquaten Ausdruck finden können, so empfindet man um so dankbarer die „Lebendigkeit"[12] der eigenen Muttersprache, die noch eine feinere Nuancierung der Begriffe gestattet.

Schwerwiegender waren die Einwände Stallmanns gegen die Erwähnung des Gebetskampfes Christi in § 10, gegen die Bezeichnung Jesu als eines „neuen Moses" in § 22 und gegen die Charakterisierung des Glaubens. Der erste Anstoß war schon vor Kenntnis dieser Kritik in der englischen Ausgabe durch einen Zusatz beseitigt, den beiden andern ist jetzt nach Möglichkeit entgegenzuwirken versucht worden. Ist bei den Aussagen über den Glauben noch ein Schein von menschlicher Aktivität übriggeblieben, so wolle man das ebenso nachsehen, wie wir Luthers Glaubensbegriff deshalb nicht mißverstehen, weil er ihn mehr als einmal als „Werk" bezeichnet.

Abgesehen von den erwähnten Ausstellungen Gogartens hat die Ethik am wenigsten Widerspruch erfahren. Dankbar bin ich besonders Gottfried Traub und Jelke, daß sie in ihren Besprechungen die Spannung zwischen den beiden Reichen des Christen unterstrichen haben.[13] Daß aber mit der scharfen Unterscheidung zwischen beiden Reichen notwendig ein „Konservativis-

[12] Man braucht nur hier einmal probeweise das inkriminierte Wort „Lebendigkeit" durch „Leben" zu ersetzen, um die Bedeutungsdifferenz sehr deutlich herauszuhören.

[13] Traub in der „München-Augsburger Abendzeitung", Beilage vom 11. Dezember 1924, Jelke im Theol. Lit.Bl. 1925 Nr. 19. Auch Stallmann hat sie, wenn auch mit Vorbehalt, anerkannt, a. a. O. S. 85.

mus auf politischem Gebiet" gegeben sei, wie Piper offenbar meint,[14] wird kaum einleuchten, wiewohl er mit dieser Interpretation der alten lutherischen Ethik einem weitverbreiteten Urteil folgt. Bei gewissenhafter Überprüfung der fraglichen Kapitel wird man nur die verlangte Achtung vor geltendem Recht, die schöpfungsmäßige Rechtfertigung des nationalen Momentes und der Waffengewalt des Staates finden können, die allenfalls so gedeutet werden könnten. Nicht als ob das Prädikat des Konservativismus als Vorwurf empfunden würde. Aber als berechtigte Kritik müßte man den Nachweis ansehen, daß hier der Christ auf eine bestimmte Staatsform und praktische politische Ziele festgelegt würde. Daß jene drei Momente spezifisches Eigentum konservativer Politik seien, kann man aber auch im Hinblick auf das geschichtsnotorische Verhalten „liberaler" oder „demokratischer" oder „fortschrittlicher" Staatswesen nicht zugeben. Ein aufmerksamer Leser wird überdies Sätze in jenen Abschnitten finden, die alles andre eher als konservativ gedeutet werden könnten. Zum Überfluß ist jetzt noch das zweite Lutherzitat zu § 48 (S. 86[6]) so gewählt, daß dadurch die Freiheit des lutherischen Christen in einer sehr aktuellen Frage deutlich ins Licht tritt.

Der Kranz von Lutherzitaten, mit dem das Ganze jetzt umgeben ist, entstammt der Hoffnung, daß hiermit einigen Lesern ein Dienst erwiesen wird. Besonders haben ausländische Leser den Wunsch darnach ausgesprochen. Die Zitate wollen aber nicht dahin mißverstanden sein, als ob Luther hier als formale Autorität auftreten sollte, mit dessen Urteil eine dogmatische Angelegenheit für entschieden zu gelten habe. Dagegen ist der Abriß hoffentlich schon durch das Gewicht, das überall dem „Schriftbeweis" beigelegt wurde, geschützt.[15] Geplant war

[14] a. a. O. S. 280.

[15] Inwiefern dies durch Voranstellung einer Inspirationslehre, wie es Stallmann fordert, noch stärker hätte geschehen können, ist beim besten Willen nicht einzusehen. Sind Schrift-

ein fortlaufender Hinweis auf eine Mehrzahl von Stimmen aus der Geschichte des Luthertums, die den Abriß auch vor dem geschichtsunkundigen Leser gegen den Verdacht geschützt hätten, als würden hier unerhörte Neuerungen vorgetragen, vielmehr das Recht erhärtet hätten, von einer „Lehre des Luthertums" zu sprechen. Es waren dafür Zitate vorgesehen einmal aus den Bekenntnissen der lutherischen Kirche, sodann aus den Werken maßgebender lutherischer Theologen, ferner aus den Gesangbüchern und der klassischen Erbauungsliteratur, für die Weltanschauungsfragen auch Äußerungen von nichttheologischen Gelehrten, die auf dem Boden des Luthertums standen, für die Ethik etwa auch solche von namhaften Politikern, von denen in religiöser Hinsicht dasselbe gilt. Das Durcharbeiten der zugehörigen Literaturen hat in der Überzeugung bestärkt, den Abriß als Lehre des Luthertums bezeichnen zu dürfen. Eine Darstellung der „Lehre der lutherischen Kirche" zu geben, war und ist dabei nicht die Absicht. Denn dabei hätte man sich eben ausschließlich an die in den lutherischen Kirchen als solchen anerkannten Bekenntnisse zu halten. Wie demgegenüber die Aufgabe des Abrisses gedacht sei, ist im ersten Teil des Anhangs zum Ausdruck gekommen. Wenn schließlich doch auf die in Aussicht genommenen Belege verzichtet wurde, so einmal deshalb, weil der Abriß sonst den Charakter eines Lesebuches angenommen hätte, was seinem nächsten Zweck widerspräche. Sodann weil das Gewicht der Stimmen, die zu Worte kommen sollten, von einem weiteren Leserkreis, für den der Abriß bestimmt ist, gar nicht empfunden werden kann, solange die hergebrachte Unkenntnis des alten Luthertums anhält. Man hätte also für die Zitate einen verbindenden Text geben müssen, wodurch aber der systematische Charakter des Abrisses vollständig verloren gegangen wäre. Nur die Luther-Zitate sind stehengeblieben in der Annahme, daß wenig-

stellen falsch verstanden oder unrichtig angewandt, so hätte auch eine Inspirationslehre nicht dagegen schützen können.

stens die Mehrzahl der Theologen noch ungefähr zutreffende Vorstellung von diesem Mann und seiner Theologie hat. Man wird es verstehen, daß auch in diesem Abriß Luther durch die Zitate eine Vorzugsstellung im „Luthertum" eingeräumt ist, auch wenn er nicht als formale Autorität auftritt, sondern lediglich als erster und für alle Zeiten klassischer Zeuge der Art vom Christentum, die nach ihm den Namen bekommen hat.

Wer glaubt, hiermit sei etwas Selbstverständliches, nämlich allgemein Anerkanntes ausgesprochen, befindet sich im Irrtum. Daß man im Gegenteil dem Luthertum das Recht abspricht, sich auf Luther zu berufen, hat auch der Abriß am eigenen Leib erfahren müssen. E. Hirsch hat in seiner Besprechung den Nachweis unternommen, ich stellte mich hier „in dem Widerstreit von Luther und lutherischer Orthodoxie auf seiten der letzteren", dann allerdings den andern hinzugefügt, daß ich „nicht nur mit Luther selbst, sondern auch mit dem Luthertum in Widerspruch" geraten sei.[16] Zur Begründung des ersten Vorwurfes führt er einige Sätze aus der Vorrede zur ersten Auflage an, die sich gegen „einseitige Betonung des Erwählungsgedankens" und „der Absolutheit Gottes" gewandt hatten, und fährt dann fort: „Die Durchführung im System selbst denkt alles vom ersten bis zum letzten Wort mit solcher Folgerichtigkeit von der Willensfreiheit aus, daß die Grundstimmung von der auch des Luthertums verschieden erscheint." Er sagt schließlich: „E. wird doch wohl wissen, was Luther selbst zu solcher Theologie gesagt hätte." Ich bekenne, daß ich allerdings nicht weiß, was Luther zu der hier vorgetragenen Theologie gesagt hätte. Was er aber zu der mir von Hirsch entgegengestellten Luther-Auffassung gesagt hat, das weiß ich. Denn Luther hat sie vorausgeahnt, und diejenigen, die sie vortragen würden, mit recht unhöflichen Ausdrücken charakterisiert. Ich habe nur ein einziges hierher gehöriges Zitat dem § 32 hinzugefügt und bitte es dort nachzulesen (WA 43, 463, 3 ff.).

[16] Theol. Lit.Zeit. 1924 Nr. 25.

Wer auch den Luther nach 1525 kennt und nicht annimmt, daß er von da ab seine eigene Theologie nicht mehr verstanden habe, weiß, daß jene Warnung vor einer „einseitigen Betonung des Erwählungsgedankens" geradezu ein beherrschendes Motiv seiner ganzen Theologie gewesen ist. Solange man bei der Lektüre Luthers hierfür kein Ohr hat, wird einem auch der innerste Grund für die damals sich anbahnende Differenzierung der Typen der abendländischen Christenheit für immer verschlossen bleiben.

Indessen Hirsch verweist ja nun zur Begründung seiner Anklage auf den Abriß selber, in dem „alles vom ersten bis zum letzten Wort von der Willensfreiheit aus" gedacht sei. Wenn ein katholischer Theologe wie F. Hünermann[17] Ähnliches herausgelesen hat, so ist das verzeihlich, weil man da die Lektüre von Luthers klassischer Erörterung dieser Dinge, der Schrift De servo arbitrio (1525), nicht notwendig voraussetzen kann. Wer aber dieses Buch wirklich gelesen hat, wird sofort bemerken, daß sich gerade der erste Teil des Abrisses peinlichst im Rahmen dessen hält, was Luther dort gegen Erasmus über die Freiheit entwickelt hat. Wenn man hiernach von einem Determinismus Luthers in einer Weise gesprochen hat, die ihn demjenigen Spinozas auch nur verwandt erscheinen läßt, so ist dies eine der ungeheuerlichsten Fälschungen der Geistesgeschichte überhaupt. Der Grundgedanke der ganzen Schrift ist die Überzeugung, daß in der Welt die Freiheit regiert, daß aber diese alles regierende Freiheit nicht die des Menschen, sondern diejenige Gottes ist. Das ist es gerade, was den Gott der absoluten Prädestination als verborgenen Gott erscheinen läßt, daß er in seiner Bestimmung des Geschickes des Menschen absolut frei ist. Was Gott über uns verhängt, ist für uns allerdings absolute Notwendigkeit, aber eine Notwendigkeit, die sich von der mechanistischen Notwendigkeit der deterministischen Philosophie dadurch unterscheidet, daß diese im Prinzip

[17] In seiner sehr sorgfältigen und vornehm objektiven Besprechung in der Theol. Revue 1925 Nr. 10/11.

berechenbar, jene aber prinzipiell unberechenbar ist, weil sie Wirkung der göttlichen Freiheit ist. Man weiß wirklich nicht, wie diese Überzeugung deutlicher hätte zum Ausdruck kommen können, als in den §§ 6, 7, 9, 16c, 18b geschehen ist.

Indessen der Abriß soll ja nun vom ersten Wort an alles von der Willensfreiheit (natürlich des Menschen) aus denken. Da ich bis zur Versicherung des Gegenteils dem Kritiker nicht zutraue, daß er überall, wo vom „Freiheitswillen" — d. h. dem Willen zur Freiheit — gesprochen wird, „freier Wille" gelesen hat, so bleibt im ersten Teil einzig und allein der § 1, wo dem Menschen Freiheit zugesprochen ist. Spätere gelegentliche Rückerinnerungen gehen nirgends über das dort Entwickelte hinaus. Wie sehr die dort ausgesprochene „Freiheit" des Menschen ebenfalls mit derjenigen sich deckt, die ihm von Luther zugeschrieben wird, nämlich der Freiheit in rebus sese inferioribus (De servo arbitrio, WA 18, 672, 9) wird der Leser aus dem jetzt bei § 1 gegebenen Zitat, dem zahlreiche andre zur Seite gestellt werden könnten, ersehen. Wenn er ferner in der „schroff deterministischen" Schrift liest, daß Luther diese Freiheit des Menschen in inferioribus dahin bestimmt, „ut sciat sese in suis facultatibus et possessionibus habere ius utendi, faciendi, omittendi pro libero arbitrio" — daß der Mensch dagegen „erga Deum, vel in rebus, quae pertinent ad salutem vel damnationem, non habet liberum arbitrium, sed captivus, subiectus et servus est vel voluntatis Dei vel voluntatis Satanae" (WA 18, 638, 7), so wird er wissen, was von der Behauptung zu halten ist, in diesem Stücke bestünde ein Widerspruch zwischen Luther und dem Luthertum. Denn jene Abgrenzung von Freiheit und Unfreiheit deckt sich genau mit derjenigen, die vom Augsburger Bekenntnis (Art. 18) und der hierauf fußenden späteren Theologie des Luthertums vollzogen wird.[18]

[18] Der Einwand, Luther habe kurz vor dieser Stelle geraten, den Ausdruck liberum arbitrium am besten überhaupt nicht zu gebrauchen, kann hieran nicht irre machen. Einmal will er

Wie gerade entgegengesetzt der ganze Abriß derjenigen Freiheitslehre ist, die Hirsch ihm unterschiebt, konnte und kann der Leser am zweiten Hauptteil ermessen. Er ist im ganzen wie im einzelnen eine Umschreibung des mere passive der lutherischen Lehre von der Rechtfertigung. Hirsch behauptet freilich: „Der Monergismus der Gnade wird allein dadurch, daß Glaube Reaktionserscheinung ist, gewahrt."[19] Gesetzt den Fall, der Abriß spräche wirklich nur hier, im Schlußsatz des § 32, von dem Problem, um das es sich hierbei handelt, und enthielte im übrigen nur nichts, was damit im Widerspruch stünde, so wüßte man in der Tat nicht, was unter Annahme des „Monergismus der Gnade" dagegen einzuwenden wäre. Daß die Begnadigung des Sünders durch Gott identisch ist mit der Rechtfertigung, daß die Rechtfertigung den Glauben einschließt, daß der Glaube vom Geist gewirkt wird, daß der Geist nur durchs Wort wirkt, daß dieses Wort das Wort von der Versöhnung ist, darüber kann doch wohl auf dem Boden des Luthertums kein Zweifel sein. Oder gibt es für den Kritiker noch eine andre Bewirkung des Glaubens als die, welche gottgewirkte Reaktion auf das Wort ist? Er würde doch wissen, aus welcher Schriftengruppe Luthers der Gegenbeweis zu erbringen wäre und wie Luther die Vertreter dieser Ansicht bezeichnet hat? Für Luther und das Luthertum aller Zeiten bestand die große und unverbrüchliche Sicherung der reinen Passivität des Menschen bei der Gewinnung des Heils nicht in der Dialektik der Begriffe, in denen man sie ausdrückt, und am allerwenigsten in der Prädestinationslehre, sondern in der Verbindung der Rechtfertigung mit der Versöhnung. Voraus-

---

dies nur aus praktischen Gründen geraten haben. Sodann hat er dem Menschen Freiheit und Hoheit in inferioribus auch sonst in diesem Buche zugeschrieben, cf. z. B. 672, 9; 781, 8.

[19] Der Schlußsatz des § 32 lautete in der 1. Aufl.: „Denn unser Glaube ist keine von uns gewollte Handlung, sondern eine durch Gottes Versöhnungswerk hervorgerufene Haltung unserer Seele, also lediglich Reaktionserscheinung."

setzung dabei ist allerdings, daß man das prinzipielle Verhältnis zwischen diesen beiden Akten nicht auf den Kopf stellt, wie es durch A. Ritschl geschehen ist, sondern so nimmt, wie es Luther nach Paulus tat und vor allem im großen Galaterkommentar in vielfachen Variationen geschildert hat (vgl. etwa Luthers Ausführungen zu Gal. 3, 13, WA 40 I, 432 ff.). Luther setzt regelmäßig dem Synergismus der Gegner nicht die Prädestination, sondern das Werk Christi entgegen, aus dessen — vom Menschen aus gesehen — absoluter Heilsnotwendigkeit und alle objektiven Erfordernisse unsrer Rettung erschöpfender Bedeutung er die völlige Nichtigkeit des menschlichen Tuns folgert. Eine andre Sicherung des „Monergismus der Gnade" als ihre Bedingtheit durch das Werk Christi kennt Luther nicht, und wer aus De servo arbitrio etwas andres herausliest, vergißt, was dort über den Deus incarnatus gesagt ist. Der Leser mag urteilen, ob der Abriß mit dieser Stellung Luthers im Widerspruch steht.

Nun glaubt Hirsch freilich in einigen Sätzen des § 32 einen positiven Beweis von Synergismus gefunden zu haben. „Der Glaube", so faßt er die dortigen Ausführungen zusammen, „ist etwas, das wir auch verweigern können, so daß der an sich universale Gnadenwille Gottes vom Menschen eingeschränkt wird, die Erwählung ist also mitbedingt durch ein freies menschliches Ja zur Versöhnung." Der Leser mag sich selbst von der Qualität dieser Berichterstattung überzeugen. An den inkriminierten Sätzen ist mit Absicht nichts geändert. Daß dort in stärksten Ausdrücken unsre restlose Abhängigkeit von der Gnade betont ist, daß von Gottes souveränem Begnadigungsrecht, von einer Auslese, vom Charakter der Auslese als eines reinen Gnadenaktes gesprochen wird, daß umgekehrt für die Universalität des Rettungswillens Gottes und für die universale Bedeutung des Opfertodes Christi ein Schriftbeweis gegeben wird, das zu berücksichtigen hält der Kritiker nicht für nötig. Hätte er nämlich dies alles berücksichtigt, so wäre es ihm wohl schwer gefallen, meinen Abfall von Luther und dem

Luthertum zu beweisen. Was das Luthertum anbetrifft, so sieht jeder Sachkenner auf den ersten Blick, daß der § 32 des Abrisses genau der Stellung des Art. 11 der Konkordienformel zu entsprechen sucht. Daß aber auch Luther in Übereinstimmung mit dem Neuen Testament sowohl die Universalität des göttlichen Rettungswillens wie die Schuld des Menschen bei der „Verweigerung des Glaubens" gelehrt hat, mag der Leser aus seinen Ausführungen zu Joh. 1, 9 ersehen, WA 46, 595, 14: „Das heilige Evangelium ist erschollen, so weit der Himmel reicht und hat geleuchtet und geglänzet nicht allein im Eigentum Christi, ... sondern in aller Welt. Daß aber alle das selige Licht nicht angenommen haben, noch itzt annehmen, darumb verliert das Licht seinen Namen und Ehre nicht. .... Darum fehlet's am Licht nicht, sondern an denen, die es nicht wollen annehmen.... Was mag dazu die liebe Sonne, wenn sie leuchtet und scheinet, daß ich die Augen zutue und will ihr Licht nicht sehen oder verkrieche mich fur ihr unter der Erd? Sie leuchtet nichts desto weniger fur sich, allen denen, die ihres Lichts sich annehmen und gebrauchen wollen ... daß sie aber dadurch nicht wollen erleuchtet werden, sondern es schänden, verfolgen und verdammen als Finsternis und Teufelslügen, folgt darumb nicht, daß Christus nicht aller Menschen Licht sei. Sie fühlen den Glanz und Licht unsrer Lehre wohl, aber sie wollen es nicht sehen. Das ist nu des Lichts Schuld nicht, daß es nicht alle annehmen...." 596, 7: „Also, obwohl nicht alle gläuben Christi Predigt, das nimmet Christo sein Amt nicht. Er ist gleichwohl und bleibet das Licht, welches alle Menschen erleuchtet, so in die Welt kommen." Und zum Überfluß sei darauf verwiesen, daß Luther auch in De servo arbitrio dasselbe feststellt: „Igitur recte dicitur: Si Deus non vult mortem, nostrae voluntati imputandum est, quod perimus. Recte, inquam, si de Deo praedicato dixeris. Nam ille vult omnes homines salvos fieri, dum verbo

salutis ad omnes venit, vitiumque est voluntatis, quae non admitit eum, sicut dicit Matth. 23 ..." (WA 18, 686). Ist also mein Satz von der Verweigerung des Glaubens Synergismus, so bin ich der guten Zuversicht, hier mit dem Synergisten Luther auf einer Bank zu sitzen.[20]

Schließlich will Hirsch auch noch darin einen Beweis für meinen Abfall vom Luthertum gefunden haben, daß der erste Teil des Abrisses vom Konflikt mit Gott ausgeht. Es wurde oben (S. 138) bereits gesagt, welche inneren Gründe dazu nötigten und daß man damit gerade der Forderung Luthers entspreche, die Theologie solle sich mit dem homo peccator beschäftigen. Hirsch dagegen hält dies für unlutherisch, denn nach seiner Mei-

[20] Als letztes Beispiel für Hirschs Berichterstattung sei folgender Satz von ihm angeführt: „Eine so ängstliche Durchgestaltung aller theologischen Aussagen unter dem Gesichtspunkt, daß der Mensch ‚etwas' sei, hätte ich doch schwer für möglich gehalten." Demgegenüber sei verwiesen 1. auf den Wortlaut der Vorrede zur ersten Auflage, wo der von Hirsch gemeinte Satz lautete: „Nach Auffassung des Luthertums, das in diesem Fall die ganze Schrift, Paulus eingeschlossen, auf seiner Seite hat, ist der Mensch zwar nicht viel, aber immerhin doch etwas, das sich zu versöhnen Gott Mühe gemacht, das er sich viel hat kosten lassen und das er durch das gesamte Heilswerk zu noch größerer, zur vollendeten Selbständigkeit hinanführen will." Durch Fortlassung der hier gesperrten Relativsätze wird das „etwas" fast in sein Gegenteil verkehrt. Denn die Zusätze unterstreichen so deutlich wie möglich die absolute Abhängigkeit von Gott. Selbst wenn die Zusätze aber fehlten, hätte ein Lutherkenner sich 2. wohl erinnern können, daß auch Luther nicht minder Fürchterliches vom Menschen ausgesagt hat und zwar ausgerechnet in De servo arbitrio: „Jam Satan et homo lapsi et deserti a Deo non possunt velle bonum, hoc est ea quae Deo placent aut quae Deus vult. Sed sunt in sua desideria conversi perpetuo, ut non possint non quaerere quae sua sunt. Haec igitur eorum voluntas et natura sic a Deo aversa non est nihil" (WA 18, 709). Eine sachliche Differenz zwischen diesem „ist keineswegs nichts" bei Luther und meinem „ist immerhin etwas" herauszufinden, dürfte schwer fallen.

nung ist „die ursprüngliche Beziehung auf Gott darin gegeben, daß wir im innersten des Lebenswillens bedingt sind durch den Schöpfer und ihm für seine Gnade Dank und Dienst schulden. So dachten sich die Väter unserer Kirche die Sache. Eine Betrachtung wie die E.s, nach der Gott nicht zuerst als Geber und das Leben nicht zuerst als seine Gabe empfunden wird, ist mit ihnen im Widerspruch." — Es sei zunächst mit Genugtuung konstatiert, daß hier bei Hirsch die „Väter unserer Kirche" als Autorität auftauchen. An wen er dabei gedacht hat, ist allerdings schwer zu erraten. An Vater Luther hoffentlich nicht. Denn dann müßte man in seinen Worten eine Anspielung auf Luthers Erklärung zum ersten Artikel finden. Und es ist nicht anzunehmen, daß sich der Kritiker so kompromittieren wollte. Für Luther ist nämlich der erste Artikel ein integrierender Bestandteil des christlichen Trinitätsglaubens, so daß also daraus über seine Vorstellungen vom Gottesverhältnis des unversöhnten Menschen, mit dem sich der erste Teil des Abrisses beschäftigt, schlechterdings gar nichts zu entnehmen ist. Daß es gerade für Luther außer Christo keinen andern als den zornigen Gott gibt, dessen Zorn uns auch aus seinem und unserm Verhältnis zu den Kreaturen entgegendroht, wird denen, die es noch nicht wußten, aus den bei den §§ 4, 9 (aus WA 24, 577) und 10 gegebenen Zitaten hoffentlich deutlich geworden sein.

Vielleicht hat der Kritiker aber an Melanchthon und die von ihm mehr oder weniger abhängigen Dogmatiker des 16. und 17. Jahrhunderts gedacht. Dann hat sein Hinweis auf das, was sie zuerst von Gott und Mensch sagen, entweder den Sinn, auch der Dogmatiker der Gegenwart solle sich an die Reihenfolge, in der sie die einzelnen Dogmen behandeln, halten. Dies würde eine Wiederaufnahme der alten Lokalmethode und des deduktiven Verfahrens bedeuten. Aber abgesehn davon, daß man dann auch die Prolegomena der alten Dogmatik wiederaufzunehmen hätte, wobei dann doch schon in der Grundlegung der homo peccator zu seinem Recht kom-

men müßte, dessen tenebrae ac dubitationes rationis die revelatio supernaturalis notwendig machen, so weiß der Kritiker so gut wie wir alle, warum uns jene Methode als solche heute verbaut ist. Aus seiner Einrede darf man vielmehr schließen, daß auch er es für richtig hält, daß man vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch ausgeht und nicht beide Größen erst isoliert voneinander behandelt, um sie dann in einem dritten oder vierten Lehrstück nachträglich aufeinander zu beziehen. Dann bleibt aber nur die andere Annahme übrig, jener Hinweis des Kritikers wolle den alten Dogmatikern die Meinung unterschieben, es gebe ein Verhältnis des unversöhnten Menschen zu Gott, in dem die feindliche Spannung zwischen beiden, d. h. die Sünde nicht ein integrierendes Moment bildete. Diese Unterstellung wäre ein Irrtum. Sie sprechen zwar von einem solchen nicht durch die Sünde bedingten Verhältnis, aber nur bei der Schilderung des paradiesischen Urstandes, den ein induktives Verfahren nicht zum Ausgangspunkt nehmen kann. Wollte Hirsch auf die von den Dogmatikern vorausgesetzte notitia Dei naturalis hinweisen, so ist daran zu erinnern, daß sie diese, sofern sie insita ist, nach Röm. 1 auch Erkenntnis der ira Dei, als acquisita aber labefactata — u. a. auch genau wie der Abriß in § 9 durch das Theodizeeproblem — in beiderlei Hinsicht also durch die Sünde mitbedingt sein lassen und ihr deshalb in der Dogmatik überhaupt nur subsidiäre Bedeutung zuschreiben. Im übrigen ist ihre gesamte dogmatische Erkenntnis auf der revelatio supernaturalis aufgebaut, die die christliche Wahrheitsgewißheit bereits voraussetzt. Daß unter dieser Voraussetzung Hirschs Satz gilt: „daß wir im innersten des Lebenswillens bedingt sind durch den Schöpfer und ihm für seine Gnade Dank und Dienst schulden," ist auch im Abriß so deutlich wie möglich zum Ausdruck gekommen (z. B. in § 44c). Insofern würde er also durch Hirschs Kritik überhaupt nicht getroffen werden.

Hatte der Kritiker aber weder Luther noch die alten Dogmatiker im Auge, dann würden nur die Dogmatiker

der Aufklärung und des vulgären Rationalismus übrig bleiben. Hier gibt es allerdings gerade in ihrem Ausgangspunkt eine Gotteserkenntnis und eine Gottesverehrung, die weder durch die revelatio supernaturalis noch durch die Beziehung auf den homo peccator belastet ist. Aber diese Autoritäten müßte man als authentische Interpreten des Luthertums ablehnen. Und man darf wohl annehmen, daß Hirsch dasselbe tun würde.

Denn trotz der Bestimmtheit, mit der er dem Abriß den Lutherischen wie den lutherischen Charakter abzusprechen sucht, vielmehr gerade an ihr kommt zum Ausdruck, daß er hier doch nicht nur als neutraler Rezensent spricht, sondern auch als Vertreter einer Theologie, die selbst auf dem Boden des Luthertums gewachsen ist. Vielleicht wird er, wenn dies ausgesprochen wird, dem Abriß doch dasselbe zubilligen. Den Anspruch, eine Repristination der alten Dogmatik zu geben, erhebt der Abriß nicht. Denn das hieße das Luthertum für eine tote Sache erklären. Er will vielmehr bezeugen, daß es eine lebendige Macht ist, diejenige Form des Christentums, in der gerade uns der lebendige Geist des Herrn der Kirche ergriffen hat und in der er auch in unserm Zeitalter seinen lebendigen Ausdruck sucht. Wie schon mehr als einmal in der Geschichte hat gerade der erneute Ansturm der andern Typen der Christenheit — von Westen, Süden und neuerdings auch von Osten — diejenigen aufgerüttelt, die dem Christentum der Wittenberger Reformation das Beste oder alles verdanken, was sie besitzen. In dem Wunsche und dem entschlossenen Willen, daß sich auch das Luthertum in der Familie der christlichen Kirchen als Sohn des Hauses behaupte, darf sich der Verfasser zuletzt vielleicht gerade mit den Kritikern, die hier ausführlicher zu Worte gekommen sind, eins wissen.

DER KAMPF UM DAS CHRISTENTUM

Geschichte der Beziehungen zwischen dem evangelischen Christentum und dem allgemeinen Denken seit Schleiermacher und Hegel

Von

WERNER ELERT

Professor in Erlangen

VIII, 513 Seiten 8°. Geheftet M 11.–, in Ganzleinen M 15.–

„Es handelt sich in dem Werke um nichts Geringeres als um die Geschichte der geistigen Auseinandersetzung zwischen dem Christentum und dem gesamten modernen Geistesleben, kürzer um eine Geschichte der Apologetik in der durch den Untertitel angegebenen Umgrenzung. Die Fülle des in ihm gebotenen Stoffes ist ganz außerordentlich; aber es ist alles andere als eine Materialsammlung. Jeder Stein ist nicht nur behauen, sondern an der ihm gebührenden Stelle in das Ganze eingefügt, so daß sich nicht nur eine Einheit durch die Darstellung der geschichtlichen Bewegung hindurchzieht, sondern auch große prinzipielle Gesichtspunkte beherrschend hinzutreten."

Theologie der Gegenwart

LUTHERISCHE DOGMATIK

Von

ALEXANDER VON OETTINGEN

I. Band. Principienlehre. Apologetische Grundlegung zur Dogmatik. 1897. XX, 478 Seiten 8°. Geheftet M 8.–

II. Band. System der christlichen Heilswahrheit. 1. Teil: Die Heilsbedingungen. 1900. XVI, 688 S. 8°. Geh. M 11.50, geb. M 13.50
II. Teil: Die Heilsverwirklichung. 1902. XVIII, 752 Seiten 8°. Geheftet M 12.50

DIE FROHE BOTSCHAFT NACH MATTHÄUS / MARKUS / LUKAS / JOHANNES

In der Urform der griechischen Urschrift
übertragen von Roman Woerner

Kartoniert M 2.40, 2.–, 2.40, 2.–; gebunden M 3.50, 3.20, 3.50, 3.20

„Woerner macht mit dieser Ausgabe den Versuch, die Evangelien in ihrer ursprünglichen Form zu übertragen. Es handelt sich also nicht um irgendeine freie Nachdichtung oder Paraphrase, sondern um eine getreue Wiedergabe aus dem Urtext. Die Art, wie Woerner diesen übersetzt, ist nach der künstlerischen Seite von großem Reiz. Er beherrscht das Ethos des Evangeliums und gibt keinen Zwitterstil. Alles ist Gestalt, jedes Wort, jeder Satz. Jedes Wort hat richtige Farbe, d. h. es ist von dem historisch richtigen Gedanken und Wertgefühl getragen. Diese Arbeit reiht sich zweifellos den reifen Erzeugnissen der neuen biblischen Uebersetzungskunst ebenbürtig an.“ Literarisches Echo

GREIFSWALDER REFORMGEDANKEN ZUM THEOLOGISCHEN STUDIUM

Johannes Haußleiter und Viktor Schultze
zum 70. Geburtstage dargebracht von ihrer Fakultät

X, 114 Seiten gr. 8°. Geheftet M 5.50

Inhalt: Das Alte Testament von Otto Procksch / Das Neue Testament von Kurt Deißner / Die Theologie und Palästina von Gustaf Dalman / Die Kirchengeschichte von Friedrich Wiegand / Die systematische Theologie von Johannes Kunze / Die Grenzgebiete der systematischen Theologie von Karl Girgensohn / Die praktische Theologie von Eduard Frhr. v. d. Goltz.

„Diese Schrift stellt sich in den Fluß der Erörterungen über die Reform des theologischen Studiums mit Glück hinein. Sie bedeutet einen Fortschritt sowohl auf dem theologischen wie auf dem hochschulpädagogischen Gebiet.“ E. Niebergall in der Theologischen Literaturzeitung.

C. H. BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNCHEN

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen

6.00 pag

BX8065 .E5 c.1
Elert, Werner, 1885- 060101 000
Die lehre des luthertums im ab
3 9306 00001593 9
CONCORDIA THEOLOGICAL SEMINARY

BX 8065 .E5
Elert, Werner
Die Lehre des Luthertums
im Abriss

DEMCO